فهرست مطالب

پیامبر امّی

ولاءها و ولایتها

«الغدیر» و وحدت اسلامی

الهامی از شیخ‌الطائفه

مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

کتاب **شش مقاله** ـ چنانکه از نام آن پیداست ـ مشتمل بر شش مقاله از استاد شهید آیت‌الله مطهری است که در موضوعات مختلف نوشته شده است. این مقالات در کتابهای مختلف که مجموعه‌هایی از مقالات نویسندگان مختلف بوده‌اند در زمان حیات استاد به چاپ رسید و دور از دسترس علاقه‌مندان آثار ایشان بود. لذا «شورای نظارت» این مقالات را در یک کتاب به چاپ می‌رساند. سه مقالهٔ اول یعنی «ختم نبوت»، «پیامبر امّی» و «ولاءها و ولایتها» به طور مجزا نیز منتشر شده و می‌شوند و قبلاً در کتاب **محمّد** صلی الله علیه و آله **خاتم پیامبران** که به کوشش استاد شهید به مناسبت آغاز پانزدهمین قرن بعثت در سال ۱۳۸۷ هجری قمری برابر با ۱۳۴۷ هجری شمسی از طرف مؤسسهٔ حسینیهٔ ارشاد منتشر شد به چاپ رسیده است.

مقالهٔ «الغدیر و وحدت اسلامی» قبلاً در کتاب **یادنامهٔ علامهٔ امینی(ره)** که در سال ۱۳۵۰ منتشر شد درج گردیده است.

مقالهٔ «الهامی از شیخ‌الطائفه» قبلاً در کتاب **هزارهٔ شیخ طوسی** که مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ بزرگداشت آن فقیه بزرگ در

تاریخ ۲۸ اسفند ۱۳۴۸ تا ۳ فروردین ۱۳۴۹ در دانشگاه مشهد است منتشر شده است.

و سرانجام «مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی» مقاله‌ای است که در سال ۱۳۴۰ پس از رحلت آن مرجع گرامی به رشتهٔ تحریر درآمده و در کتاب **مرجعیت و روحانیت** به چاپ رسیده است.

هریک از مقالات مذکور در نوع خود ابتکاری و همچون دیگر آثار آن متفکر شهید، غنی، پربار، راهگشا و از نثری روان برخوردار است. امید است مورد توجه خوانندهٔ محترم قرار گیرد. از خداوند توفیق خدمت مسئلت می‌کنیم.

آبان ۱۳۸۰

برابر با شعبان ۱۴۲۲

ختم نبوت

راز ختم نبوت

ظهور دین اسلام با اعلام جاودانگی آن و پایان یافتن دفتر نبوت توأم بوده است. مسلمانان همواره ختم نبوت را امر واقع‌شده تلقی کرده‌اند. هیچ‌گاه برای آنها این مسئله مطرح نبوده که پس از حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله پیغمبر دیگری خواهد آمد یا نه. چه، قرآن کریم با صراحت پایان یافتن نبوت را اعلام و پیغمبر بارها آن را تکرار کرده است. در میان مسلمین اندیشهٔ ظهور پیغمبر دیگر، مانند انکار یگانگی خدا یا انکار قیامت، با ایمان به اسلام همواره ناسازگار شناخته شده است.

تلاش و کوششی که در میان دانشمندان اسلامی در این زمینه به عمل آمده است، تنها در این جهت بوده که می‌خواسته‌اند به عمق این اندیشه پی ببرند و راز ختم نبوت را کشف کنند.

وارد بحث ماهیت وحی و نبوت نمی‌شویم. قدر مسلّم این است که وحی، تلقی و دریافت راهنمایی است از راه اتصال ضمیر به غیب و ملکوت. نبی، وسیلهٔ ارتباطی است میان سایر انسانها و جهان دیگر و در

حقیقت پلی است میان جهان انسانها و جهان غیب.

نبوت از جنبهٔ شخصی و فردی، مظهر گسترش و رقاء شخصیت روحانی یک فرد انسان است و از جنبهٔ عمومی، پیام الهی است برای انسانها به منظور رهبری آنها که به وسیلهٔ یک فرد به دیگران ابلاغ می‌گردد.

همین جاست که اندیشهٔ ختم نبوت، ما را با پرسشهایی مواجه می‌کند، که: آیا ختم نبوت و عدم ظهور نبیّ دیگر بعد از خاتم النبیّین به معنی کاهش استعدادهای معنوی و تنزل بشریت در جنبه‌های روحانی است؟ آیا مادر روزگار از زادن فرزندانی ملکوتی‌صفات که بتوانند با غیب و ملکوت پیوند داشته باشند ناتوان شده است و اعلام ختم نبوت به معنی اعلام نازا شدن طبیعت نسبت به چنان فرزندانی است؟

بعلاوه، نبوت معلول نیازمندی بشر به پیام الهی است و در گذشته طبق مقتضیات دوره‌ها و زمانها این پیام تجدید شده است. ظهور پیاپی پیامبران، تجدید دائمی شرایع، نسخهای مداوم کتب آسمانی همه بدان علت است که نیازمندیهای بشر دوره به دوره تغییر می‌کرده است و بشر در هر دوره‌ای نیازمند پیام نوین و پیام‌آور نوینی بوده است. با این حال، چگونه می‌توان فرض کرد که با اعلام ختم نبوت این رابطه یکباره بریده شود و پلی که جهان انسان را به جهان غیب متصل می‌کند یکسره خراب گردد و دیگر پیامی به بشر نرسد و بشریت بلاتکلیف گذاشته شود؟

از اینها همه گذشته، چنانکه می‌دانیم در فاصلهٔ میان پیامبران صاحب شریعت مانند نوح و ابراهیم و موسی و عیسی یک سلسله پیامبران دیگر ظهور کرده‌اند که مبلّغ و مروّج شریعت پیشین بوده‌اند. هزاران نبی بعد از نوح آمده‌اند که مبلّغ و مروّج شریعت نوحی بوده‌اند؛ همچنین بعد از ابراهیم و غیره. فرضاً انقطاع نبوت تشریعی را بپذیریم و بگوییم با شریعت اسلام شرایع ختم شد، چرا نبوتهای تبلیغی بعد از اسلام

قطع شد؟ چرا این‌همه پیامبر بعد از هر شریعتی ظهور کردند و آنها را تبلیغ و ترویج و نگهبانی کردند، اما بعد از اسلام حتی یک پیامبرِ اینچنین نیز ظهور نکرد؟

اینهاست پرسشهایی که از اندیشهٔ ختم نبوت ناشی می‌شود.

اسلام که خود عرضه‌کنندهٔ این اندیشه است، پاسخ این پرسشها را داده است. اسلام اندیشهٔ ختم نبوت را آنچنان طرح و ترسیم کرده است که نه تنها ابهام و تردیدی باقی نمی‌گذارد، بلکه آن را به صورت یک فلسفهٔ بزرگ در می‌آورد. از نظر اسلام، اندیشهٔ ختم نبوت نه نشانهٔ تنزل بشریت و کاهش استعداد بشری و نازا شدن مادر روزگار است و نه دلیل بی‌نیازی بشر از پیام الهی است و نه با پاسخگویی به نیازمندیهای متغیر بشر در دوره‌ها و زمانهای مختلف ناسازگار است، بلکه علت و فلسفهٔ دیگری دارد.

قبل از هرچیز لازم است با سیمای «ختم نبوت» آنچنان که اسلام ترسیم کرده است آشنا بشویم و آن را بررسی کنیم، سپس پاسخ پرسشهای خود را دریافت داریم.

در سورهٔ احزاب آیهٔ ۴۰ چنین می‌خوانیم:

ما کانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَ لٰکِنْ رَسولَ اللهِ وَ خاتَمَ النَّبِیّینَ.

محمّد پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست؛ همانا او فرستادهٔ خدا و پایان‌دهندهٔ پیامبران است[1].

۱. یکی از عادات عرب و بعضی از ملل دیگر «پسرخواندگی» بود و اسلام آن را منسوخ کرد. «پسرخوانده» در ارث و روابط خانوادگی همانند پسر واقعی به شمار می‌رفت. رسول اکرم آزادشده‌ای داشت به نام زید بن حارثه که پسرخواندهٔ آن حضرت نیز به‌شمار می‌رفت. مردم طبق معمول انتظار داشتند که رسول اکرم با پسرخواندهٔ خویش ←

این آیه رسماً حضرت محمّد‌ﷺ را با عنوان «خاتم‌النّبیّین» یاد کرده است.

کلمهٔ «خاتَم» به حسب ساختمان لغوی خود در زبان عربی به معنی چیزی است که به وسیلهٔ آن به چیزی پایان دهند. مُهری که پس از بسته شدن نامه بر روی آن می‌زدند به همین جهت «خاتم» نامیده می‌شود، و چون معمولاً بر روی نگین انگشتری، نام یا شعار مخصوص خود را نقش می‌کردند و همان را بر روی نامه‌ها می‌زدند، انگشتری را «خاتم» می‌نامیدند.

در قرآن هرجا و به هر صورت مادهٔ «ختم» استعمال شده است مفهوم پایان دادن یا بستن را می‌دهد. مثلاً در سورهٔ یس آیهٔ ۶۵ چنین می‌خوانیم:

اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلىٰ اَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا اَيْديهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِما كانوا يَكْسِبونَ.

در این روز به دهانهای آنها مُهر می‌زنیم و دستهاشان با ما سخن می‌گویند و پاهاشان بر آنچه به دست آورده‌اند گواهی می‌دهند.

لحن آیهٔ مورد بحث، خود می‌رساند که قبل از نزول این آیه نیز پایان یافتن نبوت به وسیلهٔ پیغمبر اسلام در میان مسلمین امری شناخته بوده است. مسلمانان همان طوری که محمّد را «رسول الله» می‌دانستند، «خاتم النّبیّین» نیز می‌شناختند. این آیه فقط یادآوری می‌کند که او را با عنوان پدرخواندهٔ فلان شخص نخوانید؛ او را با همان عنوان واقعی‌اش که

← مانند پسر واقعی رفتار کند، همچنان که خود آنها می‌کردند. مفاد این آیه این است: محمّد را پدر هیچ‌یک از مردان خود (زید بن حارثه یا شخص دیگر) نخوانید؛ او را فقط به عنوان فرستادهٔ خدا و پایان‌دهندهٔ پیامبران بشناسید و بخوانید.

رسول الله و خاتم‌النّبیّین است بخوانید.

این آیه فقط به جوهر و هستهٔ مرکزی اندیشهٔ ختم نبوت اشاره می‌کند و بر آن چیزی نمی‌افزاید.

□

در سورهٔ حجر آیهٔ ۹ چنین آمده است:

اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظونَ.

ما خودْ این کتاب را فرود آوردیم و هم البته خود نگهبان آن هستیم.

در این آیه با قاطعیت کم‌نظیری از محفوظ ماندن قرآن از تحریف و تغییر و نابودی سخن رفته است.

یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل‌هایی است که در تعلیمات و کتب مقدس پیامبران رخ می‌داده است و به همین جهت آن کتابها و تعلیمات، صلاحیت خود را برای هدایت مردم از دست می‌داده‌اند. غالباً پیامبران احیا کنندهٔ سنن فراموش‌شده و اصلاح‌کنندهٔ تعلیمات تحریف‌یافتهٔ پیشینیان خود بوده‌اند.

گذشته از انبیایی که صاحب کتاب و شریعت و قانون نبوده و تابع یک پیغمبر صاحب کتاب و شریعت بوده‌اند، مانند همهٔ پیامبران بعد از ابراهیم تا زمان موسی و همهٔ پیامبران بعد از موسی تا عیسی، پیامبران صاحب قانون و شریعت نیز بیشتر مقررات پیامبر پیشین را تأیید می‌کرده‌اند. ظهور پیاپی پیامبران، تنها معلول تغییر و تکامل شرایط زندگی و نیازمندی بشر به پیام نوین و رهنمایی نوین نیست، بیشتر معلول نابودیها و تحریف و تبدیل‌های کتب و تعلیمات آسمانی بوده است.

بشرِ چند هزارسال پیش نسبت به حفظ مواریث علمی و دینی ناتوان

بوده است و از او جز این انتظاری نمی‌توان داشت. آنگاه که بشر می‌رسد به مرحله‌ای از تکامل که می‌تواند مواریث دینی خود را دست‌نخورده نگهداری کند، علت عمدهٔ تجدید پیام و ظهور پیامبر جدید منتفی می‌گردد و شرط لازم (نه شرط کافی) جاوید ماندن یک دین، موجود می‌شود.

آیهٔ فوق به منتفی شدن مهمترین علت تجدید نبوت و رسالت از تاریخ نزول قرآن به بعد اشاره می‌کند، و در حقیقت، تحقق یکی از ارکان ختم نبوت را اعلام می‌دارد.

چنانکه همه می‌دانیم در میان کتب آسمانی جهان تنها کتابی که درست و به تمام و کمال دست‌نخورده باقی مانده قرآن است. بعلاوه، مقادیر زیادی از سنت رسول به صورت قطعی و غیرقابل تردید در دست است که از گزند روزگار مصون مانده است. البته بعد توضیح خواهیم داد که وسیلهٔ الهیِ محفوظ ماندن کتاب آسمانی مسلمین، رشد و قابلیت بشر این دوره است که دلیل بر نوعی بلوغ اجتماعی انسان این عهد است.

در حقیقت، یکی از ارکان خاتمیت، بلوغ اجتماعی بشر است به حدی که می‌تواند حافظ و نگهبان مواریث علمی و دینی خود باشد و خود به نشر و تبلیغ و تعلیم و تفسیر آن بپردازد. دربارهٔ این مطلب بعد بحث خواهیم کرد.

□

در سراسر قرآن اصرار عجیبی هست که دین، از اول تا آخر جهان، یکی بیش نیست و همهٔ پیامبران، بشر را به یک دین دعوت کرده‌اند. در سورهٔ شوریٰ آیهٔ ۱۳ چنین آمده است:

شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصّیٰ بِهِ نوحاً وَ الَّذی اَوْحَیْنا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ اِبْراهیمَ وَ موسیٰ وَ عیسیٰ.

خداوند برای شما دینی قرار داد که قبلاً به نوح توصیه شده بود و اکنون بر تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی نیز توصیه کردیم.

قرآن در همه جا نام این دین را که پیامبران از آدم تا خاتم مردم را بدان دعوت می‌کرده‌اند «اسلام» می‌نهد. مقصود این نیست که در همهٔ زمانها به این نام خوانده می‌شده است، مقصود این است که دین دارای حقیقت و ماهیتی است که بهترین معرّف آن، لفظ «اسلام» است. در سورهٔ آل‌عمران آیهٔ ۶۷ دربارهٔ ابراهیم می‌گوید:

ما كانَ اِبْراهيمُ يَهودِيّاً وَ لا نَصْرانِيّاً وَلٰكِنْ كانَ حَنيفاً مُسْلِماً.
ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، حق‌جو و مسلم بود.

و در سورهٔ بقره آیهٔ ۱۳۲ دربارهٔ یعقوب و فرزندانش می‌گوید:

وَ وَصّىٰ بِها اِبْراهيمُ بَنيهِ وَ يَعْقوبُ يا بَنِيَّ اِنَّ اللهَ اصْطَفىٰ لَكُمُ الدّينَ فَلا تَموتُنَّ اِلّا وَ اَنْتُمْ مُسْلِمونَ.
ابراهیم و یعقوب به فرزندان خود چنین وصیت کردند: خداوند برای شما دین انتخاب کرده است، پس با اسلام بمیرید.

آیات قرآن در این زمینه زیاد است و نیازی به ذکر همهٔ آنها نیست.
البته پیامبران در پاره‌ای از قوانین و شرایع با یکدیگر اختلاف داشته‌اند. قرآن در عین اینکه دین را واحد می‌داند، اختلاف شرایع و قوانین را در پاره‌ای مسائل می‌پذیرد. در سورهٔ مائده آیهٔ ۴۸ می‌گوید:

لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً.
برای هرکدام (هـر قـوم و امّت) یک راه ورود و یک طـریقهٔ خاص قرار دادیم.

ولی از آنجا که اصول فکری و اصول عملی که پیامبران به آن دعوت می‌کرده‌اند یکی بوده و همهٔ آنان مردم را به یک شاهراه و به سوی یک هدف دعوت می‌کرده‌اند، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت این راه که نامش در منطق قرآن «اسلام» است تأثـیری نـداشـته است. تفاوت و اختلاف تعلیمات انبیا با یکدیگر از نوع اختلاف برنامه‌هایی است که در یک کشور هرچند یک بار به مورد اجرا گذاشته می‌شود و همهٔ آنها از یک «قانون اساسی» الهام می‌گیرد. تعلیمات پیامبران در عـین پـاره‌ای اختلافات، مکمّل و متمّم یکدیگر بوده است.

اخـتلاف و تـفاوت تـعلیمات آسـمانی پـیامبران از نـوع اخـتلافات مکتبهای فلسفی یا سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی که مشتمل بر افکار متضاد است نبوده است؛ انـبیا تـماماً تـابع یک مکـتب و دارای یک تـز بوده‌اند.

تفاوت تعلیمات انبیا با یکدیگر، یا از نوع تفاوت تعلیمات کلاسهای عالی‌تر با کلاسهای دانی‌تر، یا از نوع تفاوت اجرایی یک اصل در شرایط و اوضاع گوناگون بوده است.

می‌دانیم که دانش‌آموز در کـلاسهای بـالاتر نـه تـنها بـه مسـائلی بر می‌خورد که قبلاً به آنها به هیچ وجه بـرنخورده است، بـلکه تـصورش دربارهٔ مسائلی که قبلاً یاد گرفته و در ذهن کودکانهٔ خود به نحوی آنها را تجسّم داده است احیاناً زیر و رو می‌شود. تعلیمات انبیا نیز چنین است.

توحید، اصل و سنگ اول ساختمانی است که پیامبران دست در کار ساختنش بوده‌اند؛ اما همین توحید، درجـات و مـراتـبی دارد. آنـچه یک

عامی به نام خدای یگانه در ذهن خود تجسّم می‌دهد با آنچه در قلب یک عارف تجلّی می‌کند یکی نیست. عارفان نیز در یک درجه نیستند. «اگر ابوذر بر آنچه در قلب سلمان است آگاه گردد، گمان کفر به او می‌برد و او را می‌کشد»[۱].

بدیهی است که آیات اول سورهٔ حدید و آخر سورهٔ حشر و سورهٔ «قل هو الله احد» برای بشر چند هزار سال پیش ـ بلکه بشر هزار سال پیش ـ قابل هضم نبوده است؛ تنها افراد معدودی از اهل توحید خود را به عمق این آیات نزدیک می‌نمایند. در آثار اسلامی وارد شده که: «خداوند چون می‌دانست بعدها افراد متعمّق و ژرف‌اندیشی خواهند آمد، آیات «قل هو الله احد» و پنج آیهٔ اول سورهٔ حدید را نازل کرد»[۲].

شکل اجرایی یک اصل کلی نیز در شرایط گوناگون متفاوت می‌شود. بسیاری از اختلافات در روش انبیا از نوع تفاوت در شکل اجرا بوده است نه در روح قانون. این مطلبی است که بعد دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت.

قرآن کریم هرگز کلمهٔ «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است. دین در قرآن همواره مفرد است، زیرا آن چیزی که وجود داشته و دارد دین است نه دینها.

بعلاوه، قرآن تصریح می‌کند که دین مقتضای فطرت و ندای طبیعت روحانی بشر است:

فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها[۳].

حق‌جویانه چهرهٔ خویش را به سوی دین، همان فطرت خدا که مردم را بر آن آفریده، ثابت نگه دار.

---

۱. لَوْ عَلِمَ اَبوذَرٍ ما فی قَلْبِ سَلْمانَ لَقَتَلَهُ: سفینة‌البحار، مادهٔ «ذر»
۲. اصول کافی، ج ۱ / ص ۹۱
۳. روم / ۳۰

مگر بشر چندگونه فطرت و سرشت و طبیعت می‌تواند داشته باشد؟! اینکه دین از اول تا آخر جهان یکی است و وابستگی با فطرت و سرشت بشر دارد ـ که آن نیز بیش از یکی نمی‌تواند باشد ـ رازی بزرگ و فلسفه‌ای شکوهمند در دل خود دارد و تصور خاصی دربارهٔ فلسفهٔ تکامل به ما می‌دهد. با واژهٔ «تکامل» همه آشنا هستیم؛ همه جا سخن از تکامل است: تکامل جهان، تکامل جانداران، تکامل انسان و اجتماع.

این تکامل چیست و چگونه صورت می‌گیرد؟ آیا یک سلسله علل تصادفی است که منجر به تکامل می‌شود، و یا در سرشت آن چیزی که متکامل می‌گردد میل و جذبه‌ای به سوی تکامل هست و او راه خود را از پیش انتخاب و مشخص کرده است؟ آیا حرکت تکاملی همواره روی خطّ معین و مشخص و با هدف و مقصد شناخته‌شده صورت می‌گیرد، و یا این حرکت چندی یک بار تحت تأثیر علل تصادفی بر روی یک خط قرار می‌گیرد و پیوسته تغییر جهت می‌دهد و هیچ گونه هدف و مقصد مشخص ندارد؟

از نظر قرآن سیر تکاملی جهان و انسان و اجتماع یک سیر هدایت‌شده و هدفدار است و بر روی خطی است که «صراط مستقیم» نامیده می‌شود و از لحاظ مبدأ و مسیر و منتهیٰ مشخص است. انسان و اجتماع، متحول و متکامل است، ولی راه و خط سیر، مشخص و واحد و مستقیم است:

وَ اَنَّ هٰذا صِراطی مُسْتَقیماً فَاتَّبِعوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبیلِهِ[۱].

---

۱. انعام / ۱۵۳

یکی خط است از اول تا به آخر   بر او خـلق خـدا جـمله مسـافر

تکامل انسان به این نحو نیست که در هر زمانی تـحت تأثـیر یک سلسله علل ـ صنعتی یا اجتماعی یا اقتصادی ـ در یک راه حرکت کند و دائماً تغییر مسیر و تغییر جهت بدهد.

اینکه قرآن با اصرار زیاد، دین را یکی می‌داند و فقط به یک شاهراه قائل است و اختلاف شرایع و قوانین را مربوط به خطوط فرعی می‌دانـد، مبتنی بر این اصل فلسفی است.

بشر در مسیر تکاملی خود مانند قافله‌ای است که در راهی و به سوی مقصد معینی حرکت می‌کند، ولی راه را نمی‌داند؛ هرچـندی یک بـار بـه کسی برخورد می‌کند که راه را می‌داند و با نشانیهایی که از او می‌گیرد دهها کیلومتر راه را طی می‌کند تا می‌رسد به جایی که باز نـیازمند راهـنمایی جدید است؛ با نشانی گرفتن از او افق دیگری برایش روشـن مـی‌شود و دهها کیلومتر دیگر را با علاماتی که گرفته طی می‌کند تا تـدریجاً خـود قابلیت بیشتری برای فراگیری پیدا می‌کند و مـی‌رسد بـه شـخصی کـه «نقشهٔ کلی» راه را از او می‌گیرد و برای هـمیشه بـا در دست داشـتن آن نقشه، از راهنمای جدید بی‌نیاز می‌گردد.

قرآن با توضیح این نکته که راه بشر یک راه مشـخص و مسـتقیم است و همهٔ پیامبران با همهٔ اختلافاتی که در راهنمایی و دادن نشانی به حسب وضع و موقع زمانی و مکانی دارنـد، بـه سـوی یک مـقصد و یک شاهراه هدایت می‌کنند، جادهٔ ختم نبوت را صاف و رکن دیگر از ارکان آن را توضیح می‌دهد؛ زیرا ختم نبوت آنگاه معقول و متصور است که خط سیر این بشر متحول متکامل، مستقیم و قابل مشخص کردن باشد؛ اما اگـر همان‌طور که خود بشر در تکاپوست و هر لحظه در یک نقطه است، خط سیر او نیز دائماً دستخوش تغییر و تبدیل باشد و نهایت و مقصد و مسیر، مشخص نباشد و در هر برهه‌ای از زمان بخواهد در یک جاده حرکت کند،

بدیهی است که ختم نبوت ـ یعنی دریافت یک نقشه و برنامهٔ کلی و همیشگی ـ معقول و متصور نیست.

□

در سورهٔ بقره آیهٔ ۱۴۳ چنین آمده است:

وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکونَ الرَّسولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً.

و اینچنین شما را ـ تربیت‌یافتگان واقعی اسلام را ـ جماعت وسط و معتدل و متعادل قرار دادیم تا حجت و شاهد بر مردم دیگر باشید و پیغمبر حجت و شاهد بر شما باشد.

امت واقعی اسلام از نظر قرآن یک امت وسط و معتدل است. بدیهی است که امت وسط و معتدل و متعادل، دست‌پروردهٔ تعالیم وسط و معتدل است. این آیه امتیاز و خصوصیت امت ختمیه و تعلیمات ختمیه را در یک کلمه ذکر می‌کند: وسطیّت و تعادل.

در اینجا پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه مگر سایر پیامبران تعلیمات متعادلی نداشته‌اند؟ در پاسخ این پرسش ذکر مطلبی لازم است:

انسان تنها جاندار روی زمین نیست، و هم تنها جانداری نیست که اجتماعی زندگی می‌کند. جاندارهای دیگری هستند که زندگی اجتماعی دارند با یک سلسله مقررات و نظامات و تشکیلات دقیق. زندگی آنها برخلاف بشر، ادواری از قبیل عهد جنگل، عهد حجر، عهد آهن، عهد اتم و غیره پیدا نکرده است؛ از اوّلی که نوع آنها به وجود آمده دارای همین تشکیلات و نظامات بوده‌اند که دارند. این انسان است که به حکم «وَ خُلِقَ

الْاِنْسانُ ضَعیفاً[1] انسان (در بدو خلقت) ناتوان آفریده شده است» زندگیش از صفر شروع می‌شود و به سوی بی‌نهایت پیش می‌رود. انسان فرزند رشید و بالغ طبیعت است و از همین رو آزاد و مختار است، نیازی به قیمومت و سرپرستی مستقیم و هدایت اجباری به وسیلهٔ نیروی مرموزی به نام «غریزه» ندارد. آنچه سایر جانداران با نیروی غیرقابل سرپیچی غریزه انجام می‌دهند، او در محیط آزاد عقل و قوانین قراردادی انجام می‌دهد:

اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکِراً وَ اِمّا کَفوراً[2].

راه را به او نمودیم، او خود (آزادانه و با انتخاب خود) یا قدرشناس است و یا ناسپاس.

راز اینکه در انسان انحراف و سقوط و توقف و انحطاط هست و در سایر جاندارها نیست نیز در همین نکته است. انسان برخلاف سایر جانداران ـ که سر جای خود متوقف‌اند و خود قادر نیستند که خود را جلو ببرند یا به عقب برگردند، به راست منحرف شوند یا به چپ، تند بروند یا کند ـ هم می‌تواند خود را به جلو ببرد و هم می‌تواند به عقب برگردد، هم قادر است به سوی چپ منحرف شود و هم به سوی راست، هم می‌تواند تند برود و هم کند، و بالاخره هم می‌تواند بنده‌ای «شاکر» باشد و هم سرکشی «کافر»؛ از این رو دائماً در میان نوسانات افراطی و تفریطی گرفتار است.

اجتماع بشری گاه آنچنان جامد و ساکن و اسیر عادات دست‌وپاگیر می‌شود که نیازمند به نیرویی است که زنجیرها را از او برگیرد و او را به

۱. نساء / ۲۸

۲. دهر / ۳

حرکت آورد، و گاه آنچنان هوس نوخواهی پیدا می‌کند که سنن و نوامیس خلقت را فراموش می‌کند؛ گاه غرق در غرور و تکبر و خودخواهی می‌شود و نیرویی ضرورت پیدا می‌کند که او را در جهت زهد و ریاضت و ترک خودبینی و رعایت حدود خود و حقوق دیگران براند، و گاه آنچنان به سستی و لاقیدی و ستمکشی خو می‌کند که جز با بیدار کردن «منش» و شخصیت و احساس احقاق حقوق، چاره نمی‌توان کرد. بدیهی است که تندروی یا کندروی یا انحراف به راست یا چپ، هرکدام برنامهٔ مخصوص به خود دارد. برای جامعهٔ منحرف به راست، نیروی اصلاح‌کننده باید متمایل به چپ باشد و برعکس.

این است که دوای یک زمان و یک دوره و یک قوم، برای زمان دیگر و قوم دیگر، درد و بلای مزمن است، و این است راز اینکه رسالتها مختلف و احیاناً به صورت ظاهر، متضاد جلوه می‌کند: یکی پیامبر جنگ می‌شود و دیگری پیامبر صلح، یکی پیامبر محبت می‌شود و دیگری پیامبر خشونت و صلابت، یکی پیامبر انقلابی و دیگری پیامبر محافظه کار، یکی پیامبر گریان و دیگری پیامبر خندان. راز موقت بودن تعلیمات این گونه پیامبران همین است. بدیهی است که با همهٔ تضادی که میان این گونه رسالتها از نظر روش هست، از نظر هدف تضاد و اختلافی نیست؛ هدف یکی است: بازگشت به تعادل و افتادن در جادهٔ اصلی.

قرآن کریم ضمن قصص پیامبران کاملاً نشان می‌دهد که هرکدام از آنها ضمن تعلیمات مشترکِ مربوط به مبدأ و معاد، بر روی یک نکتهٔ بالخصوص تکیه و اصرار داشته و مأمور اجرای برنامهٔ خاصی بوده‌اند. این مطلب از مطالعهٔ قصص قرآنی کاملاً روشن است.

خطری که غالباً مصلحان اجتماعی به وجود می‌آورند از همین ناحیه است که در یک اجتماع تندرو یا کندرو یا متمایل به راست یا به چپ ظهور می‌کنند و به پیکار مقدسی دست می‌زنند، اما فراموش می‌کنند یک برنامهٔ

معین فقط برای مدت محدودی قابل اجراست و با جامعهٔ کندرو یا تندرو یا چپ‌رو یا راست‌رو آنقدر باید پیکار کرد که تعادل خود را باز یابد، و بیش از آن، خود مستلزم سقوط و انحراف جامعه از سوی دیگر است.

اکنون که این توضیح داده شد می‌توانیم به مفهوم آیهٔ مورد نظر نزدیک شویم.

رسالت پیامبر اسلام با همهٔ رسالتهای دیگر این تفاوت را دارد که از نوع قانون است نه برنامه؛ قانون اساسی بشریت است؛ مخصوص یک اجتماع تندرو یا کندرو یا راست‌رو یا چپ‌رو نیست.

اسلام طرحی است کلی و جامع و همه‌جانبه و معتدل و متعادل، حاوی همهٔ طرحهای جزئی و کارآمد در همهٔ موارد. آنچه در گذشته انبیا انجام می‌دادند که برنامهٔ مخصوص برای یک جامعهٔ خاص از جانب خدا می‌آوردند، در دورهٔ اسلام علما و رهبران امت باید انجام دهند، با این تفاوت که علما و مصلحین با استفاده از منابع پایان‌ناپذیر وحی اسلامی برنامه‌های خاصی تنظیم می‌کنند و آن را به مرحلهٔ اجرا می‌گذارند.

قرآن کتابی است که روح همهٔ تعلیمات موقت و محدود کتب دیگر آسمانی را که مبارزه با انواع انحرافها و بازگشت به تعادل است دربر دارد. این است که قرآن خود را «مُهَیْمِن» و حافظ و نگهبان سایر کتب آسمانی می‌خواند:

وَ اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ[1].

ما این کتاب را بحق فرود آوردیم در حالی که تأیید و تصدیق می‌کند کتب آسمانی پیشین را و حافظ و نگهبان آنهاست.

---

۱. مائده / ۴۸

از نصوص اسلامی برمی‌آید که همهٔ پیامبران به حکم اینکه مقدمهٔ ظهور نبوت کلی و ختمی و قانون اساسی یگانهٔ الهی بوده‌اند، موظف بوده‌اند که نوید اکمال و اتمام دین را در دورهٔ ختمیه به امتهای خود بدهند. خداوند از همهٔ پیامبران چنین پیمانی گرفته است. در **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ اول بیان جالبی در این زمینه است:

> وَ لَمْ یُخْلِ سُبْحانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِیٍّ مُرْسَلٍ اَوْ کِتابٍ مُنْزَلٍ اَوْ حُجَّةٍ لازِمَةٍ اَوْ مَحَجَّةٍ قائِمَةٍ، رُسُلٌ لاتُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ وَ لا کَثْرَةُ الْمُکَذِّبینَ لَهُمْ، مِنْ سابِقٍ سُمِّیَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ اَوْ غابِرٍ عَرَّفَهُ مَنْ قَبْلَهُ. عَلیٰ ذٰلِکَ نُسِلَتِ الْقُرونُ وَ مَضَتِ الدُّهورُ وَ سَلَفَتِ الْآباءُ وَ خَلَفَتِ الْاَبْناءُ، اِلیٰ اَنْ بَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً رَسولَ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ لِاِنْجازِ عِدَتِهِ وَ تَمامِ نُبُوَّتِهِ، مَأْخوذاً عَلَی النَّبِیّینَ میثاقُهُ، مَشْهورَةً سِماتُهُ، کَریماً میلادُهُ.
>
> خداوند هرگز خلق را از وجود یک پیامبر یا کتاب آسمانی یا حجت کافی یا طریقهٔ روشن، خالی نگذاشته است؛ فرستادگانی که اندکیِ عدد آنها و بسیاریِ عدد مخالفانشان آنها را از انجام وظیفه باز نداشته است. هر پیامبری به پیامبر پیشین خود قبلاً معرفی شده است و آن پیامبر پیشین او را به مردم معرفی کرده و بشارت داده است. به این ترتیب نسلها پشت سر یکدیگر آمد و روزگاران گذشت تا خداوند محمّد صلی الله علیه و آله را به موجب وعده‌ای که کرده بود، برای تکمیل دستگاه نبوت فرستاد در حالی که از همهٔ پیامبران برای او پیمان گرفته بود. علائم او معروف و مشهور و ولادت او بزرگوارانه بود.

از پیغمبر اکرم دو جملهٔ لطیف در این زمینه وارد شده؛ یکی اینکه

فرموده است:

نَحْنُ الْاٰخِرونَ السّابِقونَ یَوْمَ الْقِیامَةِ[۱].

ما در دنیا پس از همهٔ پیامبران و امتها آمده‌ایم، اما در آخرت در صف مقدم هستیم و دیگران پشتِ سر ما هستند.

دیگر اینکه فرمود:

اٰدَمُ وَ مَنْ دونَهُ تَحْتَ لِوائی یَوْمَ الْقِیامَةِ[۲].

تمام پیامبران در قیامت زیر پرچم من‌اند.

علت این سبقت و تقدم در قیامت و علت اینکه همهٔ پیامبران در آن جهان در زیر پرچم این پیامبر هستند این است که همه مقدمه‌اند و این نتیجه؛ وحی آنها در حدود یک برنامهٔ موقت بوده و وحی این پیغمبر در سطح قانون اساسی کلی همیشگی است. بزرگان اسلامی با توجه به این دو جمله و با الهام از یک اصل دیگر از اصول معارف اسلامی، که آنچه در آن جهان ظهور می‌کند ظهور ملکوتی واقعیات این جهان است، سخنان نغز و دلپذیری در این باره گفته‌اند. ابن الفارض مصری با اشاره به مضمون این دو حدیث می‌گوید:

وَ اِنّــــی وَ اِنْ کُــنْتُ ابْــنَ آدَمَ صــورَةً
فَــــلی فــیهِ مَــعْنیً شــاهِدٌ بِــاُبُوَّتی
وَ کُــلُّهُمْ عَــنْ سَــبْقِ مَــعْنایَ دائِــرٌ
بِـــــدائِــرَتی أَوْ وارِدٌ مِــنْ شَــریعَتی

۱. بحار، ج ۶ / ص ۱۶۶ و صحیح مسلم، ج ۳ / ص ۷

۲. علم الیقین فیض، ص ۵. سفینة البحار، مادهٔ «لوی». جامع الصغیر، ج ۱ / ص ۱۰۷

وَ ما مِنْهُمْ اِلّا وَ قَدْ کانَ داعِیاً
بِهِ قَوْمَهُ لِلْحَقِّ عَنْ تَبَعِیَّتی
وَ قَبْلَ فِصالی دونَ تَکْلیفِ ظاهِری
خَتَمْتُ بِشَرْعِی الْموضِحی کُلَّ شِرْعَةٍ[۱]

مولوی در همین مضمون می‌گوید:

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است   باطناً بهر ثمر شد شاخْ هست
گر نبودی میل و امّید ثمر   کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد   گر به صورت از شجر بودش نهاد
مصطفی زین گفت: کآدم و انبیا   خَلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون   رمز «نَحْنُ الْآخِرونَ السّابِقون»
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام   من به معنی جدّ جد افتاده‌ام
پس ز من زایید در معنی پدر   پس ز میوه زاد در معنی شجر
اوّل فکر آخر آمد در عمل   خاصه فکری کو بود وصف ازل

شبستری می‌گوید:

یکی خطّ است از اوّل تا به آخر   بر او خلق خدا جمله مسافر
در این ره انبیا چون سارباناند   دلیل و رهنمای کاروانند
وزیشان سیّد ما گشته سالار   «هم او اوّل هم او آخر در این کار»
احد در میم احمد گشت ظاهر   «در این دور اوّل آمد عین آخر»

۱. ترجمه: من هرچند به حسب صورت و جریانات مادی اینجهانی فرزند آدم ابوالبشر هستم، اما در من معنی و حقیقتی هست که گواه بر پدری من نسبت به آدم است.
همهٔ پیامبران به واسطهٔ تقدم معنویت و حقیقت من بر گرد مرکز من می‌چرخند و از ورودگاه (شریعت) من آب برمی‌دارند.
هیچ پیامبری نیامده است مگر آنکه امت خویش را به خاطر حقیقت به پیروی از من خوانده است.
پیش از تمام شدن دوران شیرخوارگی و نرسیده به دورهٔ تکلیف ظاهری، با شریعت روشنگر خود به همهٔ شرایع پایان دادم.

ز احمد تا احد یک میم فرق است   جهانی اندرین یک میم غرق است
بـر او خـتم آمده پایان این راه   بدو مُنزَل شده «اُدْعوا اِلَی الله»
مقام دلگشایش جمع جمع است   جمال جانفزایش شمع جمع است
شده او پیش و دلها جمله در پی   گرفته دست جانها دامن وی

قرآن کریم اصل نوید و ایمان و تسلیم پیامبران پیشین را به پیامبرانی که پس از آنها می‌آیند (و به طریق اولیٰ خاتم انبیا) و وظیفه‌داری اینکه امت خود را نیز بدین جهت تبلیغ کنند و آنها را آمادهٔ تعلیمات پیامبران بعدی بنمایند، و همچنین تأیید و تصدیق پیامبران بعدی پیامبران پیشین را و اینکه خداوند از پیامبران بر این نوید و تسلیم‌ها و تأیید و تصدیق‌ها پیمان شدید گرفته است اینچنین ذکر کرده است:

وَ اِذْ اَخَذَ اللهُ میثاقَ النَّبِیّینَ لَما اٰتَیْتُکُمْ مِنْ کِتابٍ وَ حِکْمَةٍ ثُمَّ جائَکُمْ رَسولٌ مُصَدِّقٌ لِما مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَ اَخَذْتُمْ عَلیٰ ذٰلِکُمْ اِصْری قالوا اَقْرَرْنا قالَ فَاشْهَدوا وَ اَنَا مَعَکُمْ مِنَ الشّاهِدینَ[1].

به یاد آر هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که زمانی که به شما کتاب و حکمت دادم سپس فرستاده‌ای آمد که آنچه با شماست تصدیق می‌کند، به او ایمان آورید و او را یاری نمایید. خداوند گفت آیا اقرار و اعتراف کردید و این بار را به دوش گرفتید؟ گفتند اقرار کردیم. گفت پس همه گواه باشید، من نیز از گواهانم.

۱. آل‌عمران / ۸۱

پیوند نبوتها و رابطهٔ اتصالی آنها می‌رساند که نبوت یک سیر تدریجی به سوی تکامل داشته و آخرین حلقهٔ نبوت، مرتفع‌ترین قلهٔ آن است. عرفای اسلامی می‌گویند «اَلْخاتَمُ مَنْ خَتَمَ الْمَراتِبَ بِأَسْرِها» یعنی پیامبر خاتم آن است که همهٔ مراحل را طی کرده و راهِ نرفته و نقطهٔ کشف‌نشده از نظر وحی باقی نگذاشته است. اگر فرض کنیم در یکی از علوم همهٔ مسائل مربوط به آن کشف شود، جایی برای تحقیق جدید و کشف جدید باقی نمی‌ماند. همچنین است مسائلی که در عهدهٔ وحی است؛ با کشف آخرین دستورهای الهی جایی برای کشف جدید و پیامبر جدید باقی نمی‌ماند. مکاشفهٔ تامّهٔ محمّدیه کاملترین مکاشفه‌ای است که در امکان یک انسان است و آخرین مراحل آن است. بدیهی است که هر مکاشفهٔ دیگر بعد از آن مکاشفه، جدید نخواهد بود؛ از قبیل پیمودن سرزمین رفته شده است؛ سخن و مطلب جدید همراه نخواهد داشت، سخن آخر همان است که در آن مکاشفه آمده است:

وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ وَ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ[1].

سخن راستین و موزون پروردگارت کامل شد؛ کسی را توانایی تغییر دادن آنها نیست. او شنوا و داناست.

مرحوم فیض در **علم‌الیقین** صفحهٔ ۱۰۵ از یکی از بزرگان چنین نقل می‌کند:

مقصود و هدف در فطرت آدمیان رسیدن به مقام قرب الهی

---

۱. انعام / ۱۱۵

است و این جز با راهنمایی پیامبران امکان‌پذیر نمی‌باشد. از این رو نبوت جزء نظام هستی قرار می‌گیرد و البته مقصود و هدف، مرتبهٔ اعلی و آخرین درجهٔ نبوت است نه اولین درجهٔ آن. نبوت طبق سنت الهی تدریجاً کمال می‌یابد، همچنان که یک عمارت تدریجاً ساخته می‌شود. و همچنان که در ساختن عمارتْ پایه‌ها و دیوارها هدف نیست، هدفْ صورت کامل خانه است، نبوت نیز چنین است؛ هدفْ صورت کامل آن است و در همین‌جاست که نبوت خاتمه می‌پذیرد و پایان می‌یابد و زیاده نمی‌پذیرد، زیرا زیاده بر کمالْ نقص است و انگشت زیادی را می‌ماند. پیغمبر اکرم در حدیث معروف به همین معنی اشاره کرد که گفت: مَثَل نبوت مَثَل خانه‌ای است که ساخته شده و جای یک خشت در آن باقی است، من جای آن خشت آخرینم، یا من گذارندهٔ آن خشت آخرینم[1].

□

بیانات گذشته می‌تواند دورنمایی از سیمای اندیشهٔ ختم نبوت در میان اندیشه‌های اسلامی رسم کند و پایه‌ها و ارکان آن را ارائه دهد.

معلوم شد اندیشهٔ ختم نبوت بر این پایه است که اولاً مایهٔ دین در سرشت بشر نهاده شده است، سرشت همهٔ انسانها یکی است، سیر تکاملی بشر یک سیر هدفدار و بر روی یک خط مشخص و مستقیم است؛ از این رو حقیقت دین که بیان‌کننده خواستهای فطرت و راهنمای بشر به راه راست است یکی بیش نیست.

---

۱. متن حدیث را **مجمع البیان** در ذیل آیهٔ ۴۰ سورهٔ احزاب به نقل از **صحیح بخاری** و **مسلم** چنین آورده است: اِنَّما مَثَلی فِی الْاَنْبیاء کَمَثَلِ رَجُلٍ بَنیٰ داراً فَاَکْمَلَها وَ حَسَّنَها اِلّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ فَکانَ مَنْ دَخَلَ فیها فَنَظَرَ اِلَیْها قالَ ما اَحْسَنَها اِلّا مَوْضِعَ هٰذِهِ اللَّبِنَةِ فَاَنَا مَوْضِعُ هٰذِهِ اللَّبِنَةِ خُتِمَ بِیَ الْاَنْبِیاءُ.

ثانیاً یک طرح به شرط فطری بودن، جامع بودن، کلی بودن و به شرط مصونیت از تحریف و تبدیل و به شرط حُسن تشخیص و تطبیق در مرحلهٔ اجرا می‌تواند برای همیشه رهنمون و مفید و مادر طرحها و برنامه‌ها و قوانین جزئیِ بی‌نهایت واقع گردد. مباحث آینده بهتر این مطلب را روشن خواهد کرد. اکنون به بررسی و پاسخ پرسشهایی که در آغاز گفتار اشاره شد می‌پردازیم.

دروازه‌های آسمان

اولین پرسشی که اندیشهٔ ختم نبوت به وجود می‌آورد، دربارهٔ رابطهٔ انسان با جهان غیب است. چطور می‌شود که انسان اولیه با همهٔ بدویّت و بساطت، از طریق وحی و الهام با جهان غیب ارتباط پیدا کرده و دروازه‌های آسمان به روی او باز بوده است، اما بشر پیشرفتهٔ کمال‌یافتهٔ بعدی از این موهبت محروم و درهای آسمان به رویش بسته شده است؟ آیا واقعاً استعدادهای معنوی و روحی بشر کاهش یافته و بشریت از این نظر تنزل کرده است؟

این شبهه از این پندار پدید آمده که ارتباط و اتصال معنوی با غیب مخصوص پیامبران است و لازمهٔ انقطاع نبوت بریده شدن هرگونه رابطهٔ معنوی و روحانی میان جهان غیب و جهان انسان است.

اما این پندار، سخت بی‌اساس است. قرآن کریم نیز ملازمه‌ای میان اتصال با غیب و ملکوت و میان مقام نبوت قائل نیست، همچنان که خرق عادت را به تنهایی دلیل بر پیامبری نمی‌شناسد. قرآن کریم افرادی را یاد می‌کند که از زندگی معنوی نیرومندی برخوردار بوده‌اند، با فرشتگان همسخن بوده و امور خارق‌العاده از آنها سر می‌زده بدون آنکه «نبی» بوده باشند. بهترین مثال، مریم دختر عِمران مادر عیسی مسیح است که قرآن داستانهای حیرت‌انگیزی از او نقل کرده است. قرآن دربارهٔ مادر موسی نیز

می‌گوید:

ما به او وحی کردیم که موسی را شیر بده و آنگاه که بر جان او بیم کردی او را به دریا بسپار؛ ما او را حفظ کرده، به تو باز خواهیم گرداند[۱].

چنانکه می‌دانیم نه مادر عیسی پیامبر است و نه مادر موسی.

حقیقت این است که اتصال به غیب و شهود حقایق ملکوتی، شنیدن سروش غیبی و بالاخره «خبر شدن» از غیب، نبوت نیست؛ نبوت «خبر باز آوردن» است و نه «هرکه او را خبر شد، خبر باز آورد». قرآن باب اشراق و الهام را بر روی همهٔ کسانی که باطن خویش را پاک کنند باز می‌داند:

اِنْ تَتَّقُوا اللهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً[۲].

اگر تقوای الهی داشته باشید خدا در جان شما نوری قرار می‌دهد که مایهٔ تشخیص و تمیز شما باشد.

وَ الَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا[۳].

آنان که در راه ما کوشش کنند ما راههای خود را به آنها می‌نمایانیم.

برای اینکه نمونه‌ای از زندگی معنوی و عرفانی از نظر منطق اسلام به دست داده باشیم کافی است گوشه‌ای از یکی از خطب **نهج‌البلاغه** را

۱. قصص / ۷
۲. انفال / ۲۹
۳. عنکبوت / ۶۹

ذکر کنیم. در خطبهٔ ۲۲۰ **نهج‌البلاغه** چنین آمده است:

اِنَّ اللهَ تَعالیٰ جَعَلَ الذِّکْرَ جَلاءً لِلْقُلوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقادُ بِهِ بَعْدَ الْـمُعانَدَةِ، وَ ما بَرِحَ لِـلّٰهِ عَزَّتْ آلاؤُهُ فِی الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فی اَزْمانِ الْـفَتَراتِ عِـبادٌ ناجاهُمْ فی فِکَرِهِمْ وَ کَلَّمَهُمْ فی ذاتِ عُقولِهِمْ.

خداوند یاد خود را صیقل دلها قرار داده است. دلها بدین وسیله از پس کری، شنوا و از پس کوری، بینا و از پس سرکشی و عناد، مطیع و رام می‌گردند. همواره چنین بوده و هست که خداوند در هر برهه‌ای از زمان، و در زمانهایی که پیامبری نبوده است، بندگانی داشته و دارد که در سرّ ضمیر آنها با آنها راز می‌گوید و از راه عقلهای آنها با آنها تکلم می‌کند.

از پیغمبر اکرم روایت است:

اِنَّ لِلّٰهِ عِباداً لَیْسوا بِاَنْبِیاءَ تَغْبِطُهُمُ النُّبُوَّةُ[1].

خداوند بندگانی دارد که پیامبر نیستند، اما پیامبری بر آنها رشک می‌برد[2].

از نظر شیعیان که به مقام امامت و ولایت باطنی ائمهٔ اطهار (علیهم

۱. **مسند احمد**، ج ۵ / ص ۳۴۱

۲. صدرالمتألهین در **مفاتیح الغیب** این حدیث را نقل می‌کند و می‌گوید: هٰذَا الْحَدیثُ مِمّا رَواهُ الْمُعْتَبِرونَ مِنْ اَهْلِ الْحَدیثِ فی طَریقَتِنا وَ طَریقَةِ غَیْرِنا یعنی این حدیث را محدّثین معتبر شیعه و سنی روایت کرده‌اند. و نیز رجوع شود به آخرین فصل کتاب **الشواهد الرّبوبیّه**.

السلام) قائلند بدون آنکه آنها را نبی بدانند، مطلب کاملاً حل شده است. عرفای اسلامی در قالب اصطلاحات عرفانی مراتب سیر و سلوک معنوی را به چهار مرحله تقسیم کرده‌اند. ما به خاطر پرهیز از اطالهٔ کلام فقط به دو مرحله از آن اشاره می‌کنیم:

الف. سفر از خلق به حق

ب. سفر از حق به خلق

سفر از خلق به حق مخصوص پیامبران نیست، بلکه پیامبران مبعوث شده‌اند که بشر را در این سفر مدد نمایند. آنچه مخصوص پیامبران است سفر از حق به خلق است؛ یعنی مأموریت برای ارشاد و هدایت و دستگیری خلق. پیامبری بازگشت به کثرت است برای سوق دادن به وحدت.

صدر المتألهین در صفحهٔ ۱۳ **مفاتیح الغیب** می‌گوید:

> وحی یعنی نزول فرشته بر گوش و بر دل به منظور مأموریت و پیامبری، هرچند منطقع شده است و دیگر فرشته‌ای بر کسی نازل نمی‌شود و او را مأمور اجرای فرمانی نمی‌نماید، زیرا به حکم «اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ» آنچه از این راه باید به بشر برسد رسیده است، ولی باب الهام و اشراق هرگز بسته نشده و نخواهد شد، ممکن نیست این راه مسدود گردد.

در این زمینه سخنان زیادی گفته شده که نقل آنها موجب اطالهٔ کلام است. در میان دانشمندان عصر ما اقبال لاهوری سخن لطیفی در این موضوع دارد. اقبال در فرق میان نبی و عارف (و به قول خود او مرد باطنی) چنین می‌گوید:

> مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربهٔ اتحادی (وصول به حق) پیدا می‌کند به زندگی اینجهانی بازگردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد بازگشت او برای بشریت سود چندانی ندارد؛ ولی بازگشت پیغمبر جنبهٔ خلاقیت و ثمربخشی دارد، باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه، جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربهٔ اتحادی مرحله‌ای نهایی است. برای پیغمبر بیدار شدن نیروهای روانشناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد و این نیرو آنچنان حساب‌شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد... پیغمبری را می‌توان همچون نوعی خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن، تجربهٔ اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصتهایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد[۱].

پس انقطاع نبوت به معنی انقطاع مأموریت الهی است برای ارشاد و هدایت، نه انقطاع فیض معنوی نسبت به سائرین و سالکین الی الله. بسیار اشتباه است اگر گمان کنیم اسلام با اعلام ختم نبوت منکر زندگی معنوی شده است.

نبوت تبلیغی

پرسش دیگر این است: پیامبران مجموعاً دو وظیفه انجام می‌داده‌اند:

---

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۱۴۳ و ۱۴۴

یکی اینکه از جانب خدا برای بشر قانون و دستورالعمل می‌آورده‌اند؛ دوم اینکه مردم را به خدا و عمل به دستورالعمل‌های الهی آن عصر و زمان دعوت و تبلیغ می‌کرده‌اند. غالب پیامبران فقط وظیفهٔ دوم را انجام می‌داده‌اند؛ عدهٔ بسیار کمی از پیامبران که قرآن آنها را «اولواالعزم» می‌خواند قانون و دستورالعمل آورده‌اند. به عبارت دیگر، دو نوع نبوت بوده است: نبوت تشریعی و نبوت تبلیغی. پیامبران تشریعی که عددشان بسیار اندک است صاحب قانون و شریعت بوده‌اند، ولی پیامبران تبلیغی کارشان تعلیم و تبلیغ و ارشاد مردم به تعلیمات پیامبر صاحب شریعت بوده است. اسلام که ختم نبوت را اعلام کرده است نه تنها به نبوت تشریعی خاتمه داده است بلکه به نبوت تبلیغی نیز پایان داده است. چرا چنین است؟ چرا امت محمد و ملت اسلام از هدایت و ارشاد چنین پیامبرانی محروم مانده‌اند؟ فرضاً این مطلب را پذیرفتیم که اسلام به واسطهٔ کمال و کلیت و تمامیت و جامعیتش به نبوت تشریعی پایان داده است، پایان یافتن نبوت تبلیغی را با چه حساب و فلسفه‌ای می‌توان توجیه کرد؟

حقیقت این است که وظیفهٔ اصلی نبوت و هدایت وحی، همان وظیفهٔ اول است، اما تبلیغ و تعلیم و دعوت، یک وظیفهٔ نیمه بشری و نیمه الهی است. وحی و نبوت، یعنی اتصال مرموز با ریشهٔ وجود و سپس مأموریت برای ارشاد خلق، مظهری است از مظاهر «هدایت» که بر سراسر هستی حکمفرماست:

رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ [1].
اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّیٰ، وَ الَّذی قَدَّرَ فَهَدیٰ [2].

---

۱. طه / ۵۰
۲. اعلی / ۲ و ۳

موجودات با پیمودن پله‌های هستی، به تناسب درجهٔ کمالی که به آن می‌رسند، از هدایت خاص آن درجه بهره‌مند می‌گردند؛ یعنی خصوصیت و شکل هدایت بر حسب مراحل مختلف هستی متفاوت است. دانشمندان اثبات کرده‌اند که حیوانات هر اندازه از نظر ساختمان و تجهیزات طبیعی ضعیف‌تر و ناتوان‌ترند از لحاظ نیروی مرموز هدایت غریزه که نوعی حمایت و سرپرستی مستقیم طبیعت است قویترند، و هر اندازه که از لحاظ تجهیزات طبیعی و نیروهای حسی و خیالی و وهمی و عقلی مجهزتر می‌گردند و بر پله‌های وجود بالا می‌روند، از هدایت غریزی آنها کاسته می‌شود؛ درست مانند کودکی که در مراحل اول کودکی تحت حمایت و سرپرستی مستقیم و همه‌جانبهٔ پدر و مادر است و هر اندازه که رشد می‌کند از تحت حمایت مستقیم والدین خارج و به خود واگذاشته می‌شود. بالا رفتن جانداران بر پله‌های هستی و مجهز شدن به تجهیزات عضوی و حسی و خیالی و وهمی و هوشی و عقلی، بر امکانات و استقلال آنها می‌افزاید و به همان نسبت از هدایت غریزی آنها می‌کاهد. می‌گویند حشرات از همهٔ حیوانات از لحاظ غریزه مجهزترند، در صورتی که از لحاظ مراحل تکامل در درجهٔ پایین قرار گرفته‌اند، و انسان که بر بالاترین پلهٔ نردبان تکامل قرار گرفته است از لحاظ غریزه از همه ناتوان‌تر است.

وحی، عالیترین و راقی‌ترین مظاهر و مراتب هدایت است. وحی، رهنمونیهایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسفه بیرون است و چیزی از اینها جانشین آن نمی‌شود. ولی وحیی که چنین خاصیتی دارد وحی تشریعی است نه تبلیغی. وحی تبلیغی برعکس است.

تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجهٔ عقل و علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده است که خود بتواند عهده‌دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود بشود. ظهور علم و عقل، و به عبارت دیگر رشد و بلوغ انسانیت، خود به خود به وحی تبلیغی خاتمه

می‌دهد و علما جانشین چنان انبیا می‌گردند. مـی‌بینیم قـرآن در اولیـن آیه‌ای که نازل می‌شود سخن از قرائت و نوشتن و قـلم و عـلم بـه مـیان می‌آورد:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْـــرَمُ. الَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ[1].

این آیه اعلام می‌کند که عهد قرآن، عهد خواندن و نوشتن و یاد دادن و علم و عقل است. این آیه تلویحاً می‌فهماند که در عهد قـرآن وظـیفهٔ تعلیم و تبلیغ و حفظ آیات آسمانی به علما منتقل شده و علما از این نظر جانشین انبیا می‌شوند. این آیه اعلام بلوغ و استقلال بشریت در این ناحیه است. قرآن در سراسر آیاتش بشر را به تعقل و استدلال و مشاهدهٔ عینی و تجربی طبیعت و مطالعهٔ تاریخ و به تفقّه و فهم عمیق دعوت می‌کند. اینها همه نشانه‌های ختم نبوت و جانشینی عقل و علم بجای وحـی تـبلیغی است.

برای کدامیک از کتب آسمانی به اندازهٔ قـرآن کـار شـده است؟ بـه محض نزول قرآن هزارها حـافظ قـرآن پـیدا مـی‌شود. هـنوز نـیم قـرن نگذشته، به خاطر قرآن علم نحو و صرف و دستور زبان تدوین و لغتهای زبان عربی جمع‌آوری می‌گردد، علم معانی و بیان و بدیع ابتکار می‌شود، هزارها تفسیر و مفسر و حوزه‌های تفسیر به وجود می‌آید، روی کلمه بـه کلمهٔ قرآن کار می‌شود. غالب این فعالیتها از طرف مردمی صورت می‌گیرد که نسبت به زبان عربی بیگانه‌اند. فقط علاقهٔ به قرآن است که چنین شور و هیجانی به وجود می‌آورد. چرا بـرای **تـورات** و **انـجیل** و **اوسـتا** چـنین

---

۱. علق / ۱-۵

فعالیتهایی نشد؟ آیا این خود دلیل بر رشد و بلوغ بشریت و قابلیت او برای حفظ و تعلیم و تبلیغ کتاب آسمانی‌اش نیست؟ آیا این خود دلیل جانشین شدن دانش بجای نبوت تبلیغی نیست؟

بشر در دوره‌های پیشین مانند کودک مکتبی بوده است که کتابی که به دستش برای خواندن می‌دهند پس از چند روز پاره پاره می‌کند، و بشر دورهٔ اسلامی مانند یک عالم بزرگسال است که با همهٔ مراجعات مکرری که به کتابهای خود می‌کند، آنها را در نهایت دقت حفظ می‌نماید.

زندگی بشر را معمولاً به عهد تاریخی و عهد ماقبل تاریخ تقسیم می‌کنند. عهد تاریخی از زمانی است که بشر توانسته یادگارهایی به صورت کتیبه یا کتاب از خود باقی بگذارد و همانها امروز ملاک قضاوت دربارهٔ زندگی آن روز است؛ اما از عهد ماقبل تاریخ هیچ‌گونه اثری که ملاک قضاوت قرار بگیرد باقی نمانده است.

ولی می‌دانیم که آثار عهد تاریخی نیز غالباً پراکنده است. دوره‌ای که از آن به بعد بشر تاریخ و آثار خود را به طور منظم و نسل به نسل حفظ کرده و تحویل نسل بعد داده مقارن با ظهور اسلام است. خود اسلام نیز عاملی برای این رشد عقلی محسوب می‌شود. در دورهٔ اسلامی، مسلمین، هم آثار خود را حفظ و نگهداری کردند و مانع اندراس و نابودی شدند و هم کم و بیش آثار ملل پیشین را نگهداری و به نسلهای بعد منتقل کردند؛ یعنی تقریباً مقارن با عهد ختم نبوت است که بشر لیاقت خود را برای حفظ مواریث علمی و دینی نشان داده است و در واقع دورهٔ تاریخی واقعی مقارن با ظهور اسلام است. در ادوار گذشته، از یک طرف آثار نفیس علمی و فلسفی و دینی به وجود می‌آمد و از طرف دیگر در کام آتش یا آب می‌رفت. تاریخ از این سرگذشتهای دردناک، فراوان به یاد دارد. حوزهٔ علمی و عظیم اسکندریه پس از نفوذ مسیحیت در حوزهٔ امپراطوری روم شرقی منحل شد و کتابخانهٔ تاریخی آن به وسیلهٔ متعصبان مسیحی در کام آتش

رفت[۱].

طلوع و ظهور علم و رسیدن بشر به حدی که خود حافظ و داعی و مبلّغ دین آسمانی خود باشد خواه ناخواه به نبوت تبلیغی خاتمه داد. از این رو است که پیغمبر اکرم علمای این امت را همدوش انبیای بنی‌اسرائیل یا برتر از آنها می‌شمارد. اقبال لاهوری باز هم سخن لطیفی دارد، می‌گوید:

> پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایستهٔ خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام، ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجهٔ اکتشاف ضرورت پایان یافتن خودِ رسالت به حد کمال می‌رسد، و این خود مستلزم دریافت هوشمندانهٔ این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحلهٔ کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن، و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان

۱. مدتها شایع شده بود که این کتابخانه را مسلمین هنگام فتح مصر آتش زدند. این شایعه آنقدر قوّت گرفت که متأخران مسلمانان آن را در کتابهای خود بازگو کردند. گذشته از اینکه در هیچ یک از مدارک معتبر این قضیه نقل نشده است، اخیراً محققین اثبات کرده‌اند که این کتابخانه قبلاً توسط متعصبین مسیحی سوخته شده است و شایعه نسبت به مسلمین نیز از طرف یک گویندهٔ مسیحی است که در حدود دو قرن با آن زمان فاصله داشته است. (رجوع شود به جلد یازدهم ترجمهٔ تاریخ تمدن ویل دورانت صفحهٔ ۲۱۹ و به رسالهٔ شبلی نعمان به نام کتابخانهٔ اسکندریه که در همین موضوع نوشته شده است).

منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف انـدیشهٔ واحد ختم دورهٔ رسالت است... اندیشهٔ خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کـامل عقل بجای عاطفه است، چـنین چـیزی نـه مـمکن است نـه مطلوب...[۱]

دین جاوید

اسلام ضمن اعلام ختم نبوت، جاویدان ماندن خویش را اعلام کرد:

حَلالُ مُحَمَّدٍ حَلالٌ اِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَةِ وَ حَرامُ مُحَمَّدٍ حَرامٌ اِلیٰ یَـوْمِ الْقِیامَةِ[۲].

پر سر و صداترین پرسشها و ایرادها در اطراف همین موضوع است. می‌گویند: مگر ممکن است چیزی جاوید بماند؟! همه چیز در جهان بر ضد جاوید ماندن است؛ اساسی‌ترین اصل این جهان اصـل تـغییر و تـحول است؛ تنها یک چیز جاودانی است، آن اینکه هیچ چیز جاودانی نیست.

منکران جاوید ماندن، گاهی به سخنان خود رنگ فلسفی می‌دهند و قانون تغییر و تحول را که قانون عمومی طبیعت است دلیل می‌آورند.

اگر به این مسئله صرفاً از این جنبه بنگریم جواب ایراد روشن است: آن چیزی که همواره در تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است، اما قوانین و نظامات ـ خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی ـ مشمول این قـانون نـمی‌باشند. سـتارگان و

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۵ و ۱۴۶
۲. اصول کافی، ج ۲ / ص ۱۷

منظومه‌های شمسی پدید می‌آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می‌گردند، اما قانون جاذبه همچنان پای برجاست؛ گیاهان و جانوران زاده می‌شوند و می‌زیَند و می‌میرند، ولی قوانین زیست‌شناسی همچنان زنده است.

همچنین است حال انسانها و قانون زندگی آنها؛ انسانها از آن جمله شخص پیغمبر می‌میرد، ولی قانون آسمانی او زنده است.

مصطفی را وعده داد الطاف حق گر بمیری تو نمیرد این سَبَق

در طبیعت، «پدیده‌ها» متغیرند نه قانونها. اسلام قانون است نه پدیده. اسلام آن وقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد، اما اگر چنانکه خود مدعی است از فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد، چرا بمیرد؟!

ولی گاهی از جنبهٔ اجتماعی ایراد می‌کنند، می‌گویند: مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قراردادی است که براساس نیازمندیهای اجتماعی وضع می‌شود. نیازمندیها که مبنا و اساس مقررات و قوانین اجتماعی می‌باشند به موازات توسعه و تکامل عوامل تمدن در تغییرند؛ نیازمندیهای هر عصر با نیازمندیهای عصر دیگر متفاوت است؛ نیازمندیهای بشر در عصر موشک و هواپیما و برق و تلویزیون با نیازمندیهای عصر اسب و الاغ و شتر بکلی فرق کرده است؛ چگونه ممکن است مقررات زندگی او در این عصر همان مقررات عصر اسب و الاغ و شتر باشد؟ به عبارت دیگر، توسعه و پیشرفت عوامل تمدن، لزوماً و جبراً مقتضیات جدیدی می‌آورد؛ نه ممکن است جلو «جبر تاریخ» را گرفت و زمان را به یک حال نگه داشت و نه ممکن است با مقتضیات زمان هماهنگی نکرد. پابند بودن به مقررات ثابت و یکنواخت، مانع انعطاف و انطباق با مقتضیات زمان و هماهنگی با قافلهٔ تمدن است.

بدون شک مهمترین مسئله‌ای که ادیان و بالاخص اسلام در این عصر با آن مواجه است همین مسئله است. نسل جدید جز دربارهٔ تحول و دگرگونی و نوطلبی و درک مقتضیات زمان نمی‌اندیشد. در مواجهه با این نسل، اولین سخنی که به گوش می‌رسد همین است. از نظر افراطیهای این نسل، مذهب و نوخواهی دو پدیدهٔ متضادند: خاصیت نوخواهی، تحرک و پشت کردن به گذشته است و خاصیت مذهب، جمود و سکون و توجه به گذشته و پاسداری وضع موجود.

اسلام بیش از هر مذهب دیگر باید با این گروه پنجه نرم کند، زیرا اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد ـ که بر گوش این گروه سخت سنگین است ـ و از طرف دیگر در همهٔ شئون زندگی مداخله کرده است از رابطهٔ فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود چندان مشکلی نبود، اما با این‌همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد؟

چنانکه می‌بینیم در این اشکال، از «جبر تاریخ»، «تغییر نیازمندیها»، «لزوم رعایت مقتضیات زمان» سخن به میان آمده است؛ از این رو لازم است ما دربارهٔ این سه موضوع که عنصر اصلی این ایراد را تشکیل می‌دهند اندکی بحث کنیم، سپس راه حل مشکل را از نظر اسلام بیان نماییم.

این مقاله ادعا ندارد که در این صفحات محدود بتواند همهٔ جوانب این مطلب را به تفصیل متعرض شود، زیرا بررسی چنین مسئله‌ای که به فلسفه و فقه و تاریخ و جامعه‌شناسی توأماً مربوط است در خور یک کتاب پرحجم و محصول سالها مطالعه است. این مقاله امیدوار است نشانه‌هایی از راه حل این مشکل ارائه دهد.

جبـر تاریخ

کلمه‌ای است مرکّب از دو جزء: جبر، تاریخ.

جبر یعنی حتمیّت و اجتناب‌ناپذیری و به اصطلاح فلاسفه: ضرورت و وجوب. وقتی که مثلاً می‌گوییم ۵×۵ ضرورتاً و جبراً مساوی با ۲۵ است یعنی حتماً چنین است و خلاف آن ناممکن است. بدیهی است که جبر در این اصطلاح که مفهومی فلسفی است غیر از جبر به مـفهوم حـقوقی و فقهی و عرفی است که به معنی اکراه و اعمال زور است. ۵×۵ بـه حکـم طبیعت ذاتی خود مساوی ۲۵ است نه به حکم یک قوّهٔ جبریّه و با اعمال زور.

اما تاریخ: تاریخ یعنی مجموعهٔ حوادثی که سرگذشت بشر را تشکیل می‌دهد. سرگذشت بشر جریانی طی می‌کند و نیروهایی در کار است که آن را می‌گرداند و اداره می‌نماید. همچنان که یک چرخ دستی یا یک کارخانه با نیروی دست یا بخار می‌گردد، تاریخ نیز با عوامل و نیروهایی می‌گردد و دور می‌زند و بالا می‌رود.

پس جبر تاریخ یعنی حتمیّت و اجتناب‌ناپذیری سرگذشت بشر. اگر گفتیم حرکت تاریخ جبری است به معنی این است که عوامل مؤثر در زندگی اجتماعی بشر تأثیرات قطعی و غیرقابل تخلف دارند؛ اثر بخشیدن این عوامل، ضروری و حتمی و اجتناب‌ناپذیر است.

کلمهٔ «جبر تاریخ» در عصر ما ارزش و اعتبار فراوانی یافته است. این کلمه در حال حاضر همان نقشی را بازی می‌کند که کلمهٔ «قضا و قدر» در گذشته بازی کرده است: سرپوشی است برای تسلیم شدن در مقابل حوادث و عذری است برای تقصیرها.

آن شیر خونخواره‌ای که در برابرش جز تسلیم و رضا چاره‌ای نیست در گذشته قضا و قدر بود و در زمان حاضر جبر تاریخ است.

حقیقت این است که هم قضا و قدر و هم جبر تاریخ مفهوم فلسفی صحیحی دارد؛ درست درک نکردن مفهوم واقعی آنها موجب سوء تعبیر شده است. در کتاب **انسان و سرنوشت** دربارهٔ قضا و قدر بحث کرده‌ایم، اما جبر تاریخ:

در اینکه سرگذشت بشر همانند همهٔ حوادث جهان قانون لایتغیّری دارد و عوامل تاریخی مانند همهٔ عوامل دیگر تأثیرات قطعی و ضروری دارند سخنی نیست. قرآن کریم نیز با زبان مخصوص خود تحت نام «سنّة الله» آن را تأیید نموده است. ولی سخن در شکل تأثیر این عوامل است که آیا تأثیر جبری عوامل تاریخ به این شکل است که همه چیز موقت و محدود و محکوم به زوال است یا به شکل دیگر است؟

بدیهی است که بستگی دارد به نوع عامل. اگر عوامل گردانندهٔ تاریخ، ثابت و پایدار باشند، نتیجهٔ تأثیر جبری آنها به این شکل خواهد بود که جریانی را ادامه دهند، و اگر برعکس، ناپایدار باشند، نتایج و آثار آنها نیز ناپایدار خواهد بود. یکی از عوامل تاریخی عامل خانوادگی و جنسی است. این عامل یک عامل ثابت و پایدار است و همیشه به سوی تشکیل

خانواده و انتخاب همسر و تولید فرزند گرایش داشته است. در طول تاریخ بشر نهضتهایی علیه زندگی خانوادگی صورت گرفته است، اما همه با شکست مواجه شده است، چرا؟ چون برخلاف جبر تاریخ بوده است؛ جبر تاریخ ایجاب می‌کرده که باقی بماند. یکی دیگر از عوامل تاریخی عامل مذهبی است. در نهاد بشر گرایش به پرستش ـ به هر شکل و به هر صورت ـ وجود داشته است. این عامل در تمام دوره‌ها نقش خود را ایفا کرده است و نگذاشته است توجه به مذهب فراموش شود.

پس اینکه جبر تاریخ را مساوی با موقت و محدودیت گرفته و دلیلی برای ناپایداری هر قانون و قاعده‌ای بگیریم اشتباه محض است. جبر تاریخ آنجا ناپایداری را نتیجه می‌دهد که عامل مورد نظر مانند عامل تولید اقتصادی ناپایدار باشد و عامل دیگر جای آن را بگیرد. پس باید سراغ انسان و نیازمندیهای او و عوامل گردانندهٔ تاریخ و شعاع تأثیر هر عاملی در محیط اجتماع رفت تا روشن گردد در چه حدودی است و کدامیک ثابت و پایدار و کدامیک ناثابت و ناپایدار است.

حقیقت این است که فرضیهٔ مساوی بودن جبر تاریخ با ناپایداری همهٔ شئون زندگی انسان مولود فرضیهٔ «یک بُعدی بودن انسان» است. طبق این فرضیه انسان یک بُعد اصیل بیشتر ندارد و تحول تاریخ یک تحول یک‌شاخه‌ای است. از نظر طرفداران این فرضیه عامل اساسی و اصلی تاریخ در هر عصری اقتصاد است؛ طرز تولید و توزیع ثروت و روابط اقتصادی افراد از قبیل روابط کارگر و کارفرما، کشاورز و ارباب و غیره ـ که البته روابط متغیر و ناثابتی است ـ جنبه‌های دیگر زندگی از قبیل دین و علم و فلسفه و قانون و اخلاق و هنر را تعیین می‌کند. این فرضیه در ابتدا سر و صدای زیادی در جهان راه انداخت، ولی اکنون ارزش و اعتبار سابق خود را از دست داده است. اکنون حتی بسیاری از مفسران مادی جهان و تاریخ به این فرضیه پشت کرده‌اند.

هرچند هنوز از نظر علمی نمی‌توان به طور قطع اظهارنظر کرد که انسان «این موجود ناشناخته» چندبُعدی است و تاریخ انسان را با فرض چند بُعد می‌توان توجیه کرد، اما قدر مسلّم این است که انسانْ یک بعدی نیست و فرضیهٔ یک‌بعدی بودن انسان و یک‌خطی بودن سیر تاریخ انسان از بی‌پایه‌ترین فرضیه‌هاست.

نیازمندیها

آیا درست است که همهٔ نیازمندیهای بشر در تغییر است و با تغییر نیازمندیها قوانین و مقررات مربوط به آنها تغییر می‌کند؟

جواب این است که نه تمام نیازمندیها در تغییر است و نه لازمهٔ تغییر نیازمندیها این است که اصول و قواعد اساسی زندگی تغییر کند.

اما قسمت اول. نیازمندیها بر دو گونه است: نیازمندیهای اوّلی و نیازمندیهای ثانوی. نیازمندیهای اوّلی از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. تا انسان انسان است و تا زندگی وی زندگی اجتماعی است، آن نوع نیازمندیها هست. این نیازمندیها یا جسمی است یا روحی و یا اجتماعی. نیازمندیهای جسمی از قبیل نیازمندی به خوراک، پوشاک، مسکن، همسر و غیره؛ نیازمندیهای روحی از قبیل علم، زیبایی، نیکی، پرستش، احترام و تربیت؛ نیازمندیهای اجتماعی از قبیل معاشرت، مبادله، تعاون، عدالت، آزادی و مساوات.

نیازمندیهای ثانوی نیازمندیهایی است که از نیازمندیهای اوّلی

ناشی می‌شود. نیازمندی به انواع آلات و وسایل زندگی که در هر عصر و زمانی با عصر و زمان دیگر فرق می‌کند از این نوع است.

نیازمندیهای اوّلی، محرّک بشر به سوی توسعه و کمال زندگی است، اما نیازمندیهای ثانوی ناشی از توسعه و کمال زندگی است و در عین حال محرّک به سوی توسعهٔ بیشتر و کمال بالاتر است.

تغییر نیازمندیها و نو شدن و کهنه شدن آنها مربوط به نیازمندیهای ثانوی است. نیازمندیهای اوّلی نه کهنه می‌شود و نه از بین می‌رود؛ همیشه زنده و نو است. پاره‌ای از نیازمندیهای ثانوی نیز چنین است. از آن جمله است نیازمندی به قانون. نیازمندی به قانون ناشی از نیازمندی به زندگی اجتماعی است و در عین حال دائم و همیشگی است. بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نخواهد شد.

اما قسمت دوم. درست است که توسعهٔ عوامل تمدن، نیازمندیهای جدیدی به وجود می‌آورد و احیاناً یک سلسله قراردادها و قوانین فرعی را ایجاب می‌کند، مثلاً وسایل نقلیهٔ ماشینی ایجاب می‌کند که یک سلسله قراردادها و مقررات به نام «مقررات راهنمایی» برای شهرها و یک سلسله مقررات بین‌المللی میان کشورها وضع بشود که در گذشته نیازی به چنین مقررات نبود؛ اما توسعهٔ عوامل تمدن ایجاب نمی‌کند که قوانین حقوقی و جزایی و مدنی مربوط به داد و ستدها و وکالتها و غصبها و ضمانها و ارث و ازدواج و امثال اینها ـ اگر مبتنی بر عدالت و حقوق فطری واقعی باشد ـ عوض بشود چه رسد به قوانین مربوط به رابطهٔ انسان با خدا یا رابطهٔ انسان با طبیعت.

قانون، راه و طریقهٔ عادلانه و شرافتمندانهٔ تأمین نیازمندیها را مشخص می‌کند. تغییر و تبدیل وسایل و ابزارهای مورد نیاز سبب نمی‌شود که راه تحصیل و استفاده و مبادلهٔ عادلانهٔ آنها عوض بشود مگر آنکه فرض کنیم همان‌طور که اسباب و وسایل و ابزارهای زندگی تغییر

می‌یابد و متکامل می‌شود، مفاهیم حق و عدالت و اخلاق نیز تغییر می‌کند، و به عبارت دیگر فرض کنیم حق و عدالت و اخلاق یک سلسله مفاهیم نسبی هستند؛ یک چیز که در یک زمان حق و عدالت و اخلاق است، در عصر و زمان دیگر ضد حق و عدالت و اخلاق است.

این فرضیه در عصر ما زیاد بازگو می‌شود، ولی در این گفتار مجالی برای طرح و بحث این مسئله نیست؛ همین‌قدر می‌گوییم درک نکردن مفهوم واقعی حق، عدالت و اخلاق سبب چنین فرضیه‌ای شده است و بس. آنچه در باب حق و عدالت و اخلاق متغیر است، شکل اجرایی و مظهر عملی آنهاست نه حقیقت و ماهیتشان.

یک قانون اساسی اگر مبنا و اساس حقوقی و فطری داشته باشد، از یک دینامیسم زنده بهره‌مند باشد، خطوط اصلی زندگی را رسم کند و به شکل و صورت زندگی که وابسته به درجهٔ تمدن است نپردازد، می‌تواند با تغییرات زندگی هماهنگی کند بلکه رهنمون آنها باشد.

تناقض میان قانون و احتیاجات نو به نو، آنگاه پیدا می‌شود که قانون بجای اینکه خط سیر را مشخص کند، به تثبیت شکل و ظاهر زندگی بپردازد؛ مثلاً وسایل و ابزارهای خاصی را که وابستگی تامّ و تمام به درجهٔ فرهنگ و تمدن دارد بخواهد برای همیشه تثبیت نماید.

اگر قانون بگوید الزاماً همیشه باید در نوشتن از دست و در سوار شدن از اسب و الاغ و در روشنایی از چراغ نفتی و در پوشیدن از منسوجات دستی و... استفاده کرد، چنین قانونی به مبارزه با توسعهٔ علم و تمدن و احتیاجات ناشی از آن برخاسته است و بدیهی است که جبر تاریخ آن را عوض می‌کند.

قانون هر اندازه جزئی و مادی باشد، یعنی خود را به مواد مخصوص و رنگ و شکلهای مخصوصی بسته باشد، شانس بقا و دوام کمتری دارد، و هر اندازه کلی و معنوی باشد و توجه خود را نه به شکلهای ظاهری اشیاء

بلکه به روابط میان اشیاء یا میان اشخاص معطوف کرده باشد شانس بقا و دوام بیشتری دارد.

مقتضیات زمان

مقتضیات زمان یعنی مقتضیات محیط و اجتماع و زندگی. بشر به حکم اینکه به نیروی عقل و ابتکار و اختیار مجهز است و تمایل به زندگی بهتر دارد، پیوسته افکار و اندیشه‌ها و عوامل و وسایل بهتری برای رفع احتیاجات اقتصادی و اجتماعی و معنوی خود وارد زندگی می‌کند. ورود عوامل و وسایل کاملتر و بهتر خود به خود سبب می‌شود که عوامل کهنه و ناقص‌تر جای خود را به اینها بدهند و انسان به عوامل جدید و نیازمندیهای خاص آنها وابستگی پیدا کند. وابستگی بشر به یک سلسله احتیاجات مادی و معنوی و تغییر دائمی عوامل و وسایل رفع‌کنندهٔ این احتیاجات و کاملتر و بهتر شدن دائمی آنها که به نوبهٔ خود یک سلسله احتیاجات جدید نیز به وجود می‌آورند، سبب می‌شود که مقتضیات محیط و اجتماع و زندگی در هر عصری و زمانی تغییر کند و انسان الزاماً خود را با مقتضیات جدید تطبیق دهد. با چنین مقتضیاتی نه باید نبرد کرد و نه می‌توان.

اما متأسفانه همهٔ پدیده‌های نوی که در زمان پیدا می‌شود، از نوع افکار و اندیشه‌های بهتر و عوامل و وسایل کاملتر برای زندگی سعادتمندانه‌تر نیست. زمان و محیط و اجتماع، مخلوق بشر است و بشر هرگز از خطا مصون نبوده است؛ از این رو تنها وظیفهٔ انسان انطباق و پیروی از زمان و افکار و اندیشه‌های زمان و عادتها و پسندهای زمان نیست، کنترل و اصلاح زمان نیز هست. اگر انسان باید صد درصد خود را با زمان تطبیق دهد پس زمان را با چه چیز تطبیق بدهد؟!

از نظر افراد کم‌فکر، «مقتضیات زمان» یعنی سلیقه و پسند رایج روز. جملهٔ «دنیای امروز نمی‌پسندد» از هر منطق نظری و عملی و صوری و مادی و قیاسی و تجربی و استقرایی برای کوبیدن شخصیت اینان و تسلیم بلاشرط کردنشان مؤثرتر است. از نظر طرز فکر اینان همینکه چیزی از سلیقه و مد روز ـ خصوصاً در دنیای غرب ـ افتاد، کافی است که حکم کنیم «مقتضیات زمان» تغییر کرده است، «جبر تاریخ» است، «اجتناب‌ناپذیر» است، «لازمهٔ ترقی و تعالی» است؛ در صورتی که می‌دانیم زمان و محیط و عوامل اجتماعی را بشر می‌سازد، از عالم قدس وارد نمی‌شود، و بشر ـ هرچند غربی باشد ـ جایز الخطاست.

بشر همان‌طوری که عقل و علم دارد، شهوت و هوای نفس هم دارد و همان‌طوری که در جهت مصلحت و زندگی بهتر گام برمی‌دارد، احیاناً انحراف هم پیدا می‌کند؛ پس زمان نیز، هم امکان پیشروی دارد و هم امکان انحراف. با پیشرویهای زمان باید پیش رفت و با انحرافات آن باید مبارزه کرد.

«مقتضیات زمان» مانند «آزادی» از کلماتی است که ـ مخصوصاً در مشرق زمین ـ سرنوشت شومی داشته است و اکنون به شکل یک ابزار استعماری کامل برای درهم کوبیدن فرهنگ اصیل شرق و تحمیل روح غربی درآمده است. چه سفسطه‌ها که به این نام صورت می‌گیرد و چه

بدبختیها که با این تابلوی قشنگ تحمیل می‌گردد!

می‌گویند عصر علم است. می‌گوییم صحیح است، اما آیا همهٔ سرچشمه‌ها جز سرچشمهٔ علم در وجود بشر خشکیده است و هر چه پدید می‌آید فرزند خالص و مشروع علم است؟! در کدام عصر، علم و دانش مانند عصر ما قوّت و قدرت و گسترش داشته است و در کدام عصر مانند این عصر آزادی خود را از کف داده و مقهور دیو شهوت و اژدهای خودخواهی و جاه‌طلبی و پول‌پرستی و استخدام و استثمار بوده است؟!

کسانی که مدعی هستند مقتضیات متغیر زمان ایجاب می‌کند هیچ قانونی جاوید نماند، اول باید دو موضوع بالا را از یکدیگر تفکیک کنند تا معلوم گردد که در اسلام هرگز چیزی وجود ندارد که با پیشروی به سوی زندگی بهتر مخالف باشد.

مشکل عصر ما این است که بشر امروز کمتر توفیق می‌یابد میان ایندو تفکیک کند، یا جمود می‌ورزد و با کهنه پیمان می‌بندد و با هرچه نو است مبارزه می‌کند، و یا جهالت به خرج می‌دهد و هر پدیدهٔ نوظهوری را به نام مقتضیات زمان موجّه می‌شمارد.

تحرّک و انعطاف

طرح مسائلی از قبیل جبر تاریخ، تغییر نیازمندیها، مقتضیات زمان همین‌اندازه مفید است که بدانیم نمی‌توان این امور را بهانه قرار داد و چشم‌بسته قانونی را محکوم کرد و منکر جاوید بودنش شد.

ولی بدیهی است که طرح این مسائل به تنهایی کافی نیست مشکل جاوید بودن را حل نماید، زیرا مسلماً یک قانون جاودانه اگر بخواهد بر تمام صور متغیر زندگی احاطه نماید و راه حل تمام مشکلات را ارائه دهد و هر مشکلی را به صورت خاصی حل نماید، باید از نوعی دینامیسم و تحرّک و از نوعی انعطاف بهره‌مند باشد، خشک و جامد و انعطاف‌ناپذیر نباشد.

اکنون باید ببینیم اسلام با حفظ اصل «حَلالُ مُحَمَّدٍ حَلالٌ اِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَةِ وَ حَرامُ مُحَمَّدٍ حَرامٌ اِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَةِ» چگونه راه‌حل‌های مختلف در صور گوناگون زندگی نشان می‌دهد؟ مسلماً باید در سیستم قانونگذاری اسلام راز و رمزی نهفته باشد تا بتواند بر این مشکل عظیم فائق آید.

مادر و منبع همهٔ رازها و رمزها روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان است.

اسلام در وضع قوانین و مقررات خود رسماً احترام فطرت و وابستگی خود را با قوانین فطری اعلام نموده است. این جهت است که به قوانین اسلام امکان جاویدان بودن داده است.

اتّکاء و وابستگی اسلام را با فطرت با مشخصات ذیل می‌توان شناخت:

۱. پذیرش و وارد کردن عقل در حریم دین: هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته است و برای او «حق» قائل نشده است. کدام دین را می‌توان پیدا کرد که عقل را یکی از منابع احکام خود معرفی کند؟ فقهای اسلام منابع و مدارک احکام را چهارچیز شمرده‌اند: کتاب، سنت، اجماع، عقل. فقهای اسلام میان عقل و شرع رابطهٔ ناگسستنی قائلند و آن را «قاعدهٔ ملازمه» می‌نامند، می‌گویند:

> كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ.
>
> هرچه را عقل دریابد، شرع برطبق آن حکم می‌کند، و هرچه شرع حکم کند، مبنای عقلی دارد.

عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود اکتشاف‌کنندهٔ یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد.

حق دخالت عقل از آنجا پیدا شده که مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سروکار دارد. اسلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول لاینحل آسمانی قائل نشده است.

۲. جامعیّت، و به تعبیر خود قرآن «وسطیّت»: یک‌جانبه بـودن یک قانون و یا یک مکتب، دلیل منسوخ شدن خود را همراه دارد. عوامل مؤثر و حاکم بر زندگی انسان فراوان است. چشم‌پوشی از هریک از آنها خود به خود عدم تعادل ایجاد می‌کند. مهمترین رکن جاوید ماندن، توجه به همهٔ جوانب مادی و روحی و فردی و اجتماعی است. جامعیّت و همه‌جانبه بودن تعلیمات اسلامی، مورد قبول اسلام‌شناسان است. بحث تفصیلی دربارهٔ این مطلب از عهدهٔ این گفتار بیرون است.

۳. اسلام هرگز به شکل و صورت و ظاهر زنـدگی نـپرداخـته است. تعلیمات اسلامی همه متوجه روح و معنی و راهی است که بشر را بـه آن هدفها و معانی می‌رساند. اسلام هدفها و معانی و ارائهٔ طریقهٔ رسیدن به آن هدفها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غـیر ایـن امـر آزاد گذاشته است و به این وسیله از هرگونه تصادمی با توسعهٔ تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است.

در اسلام یک وسیلهٔ مادی و یک شکل ظاهری نمی‌توان یافت که جنبهٔ تقدّس داشته باشد و مسلمان وظیفهٔ خود بداند که آن شکل و ظاهر را حفظ نماید؛ از این رو پرهیز از تصادم با مظاهر توسعهٔ عـلم و تـمدن، یکی از جهاتی است که کار انطباق این دین را با مقتضیات زمان آسان کرده و مانع بزرگ جاوید ماندن را از میان برمی‌دارد.

۴. رمز دیگر خاتمیت و جاودان بودن این دین که آن نیز از هماهنگی با قوانین فطری سرچشمه می‌گیرد این است که برای احتیاجات ثـابت و دائم بشر قوانین ثابت ولایتغیّری در نظر گرفته و بـرای اوضـاع و احـوال متغیر وی وضع متغیری را پیش‌بینی کرده است.

قبلاً گفتیم که پاره‌ای از احتیاجات بشر، چه در زمینه‌های فردی و چه در زمینه‌های اجتماعی، وضع ثابتی دارد و در همهٔ زمانها یکسان است. نظامی که انسان باید به غرایز خود بدهد که «اخلاق» نامیده مـی‌شود و

نظامی که باید به اجتماع بدهد که «عدالت» خوانده می‌شود و رابطه‌ای که باید با خالق خود داشته باشد و ایمان خود را تجدید و تکمیل کند که «عبادت» نامیده می‌شود، از این قبیل است.

قسمتی دیگر از احتیاجات بشر متغیر است و از لحاظ قانون وضع متغیری را ایجاب می‌کند. اسلام برای این احتیاجات متغیر وضع متغیری در نظر گرفته است از این راه که این اوضاع متغیر را با اصول ثابت و لایتغیّر مربوط کرده است و آن اصول ثابت در هر وضع جدید و متغیری قانون فرعی خاص و متناسبی تولید می‌نمایند. به ذکر دو مثال قناعت می‌کنیم:

در اسلام یک اصل اجتماعی هست به این صورت:

وَ اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ[1].

تا آخرین حد امکان در برابر دشمن نیرو تهیه کنید و نیرومند باشید.

این اصل را «کتاب» یعنی قرآن به ما تعلیم می‌دهد. از طرف دیگر، در سنت یک سلسله دستورها رسیده است که در فقه به نام «سَبْق و رِمایَة» معروف است؛ دستور رسیده که خود و فرزندانتان تا حد مهارت کامل، فنون اسب‌سواری و تیراندازی را یاد بگیرید. اسبدوانی و تیراندازی جزء فنون نظامی آن عصر و بهترین وسیلهٔ تهیهٔ نیرو و نیرومند شدن در مقابل دشمن در آن عصر بوده است. ریشه و اصل قانون «سبق و رمایة» اصل «وَ اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» است؛ یعنی تیر و شمشیر و نیزه و اسب از نظر اسلام اصالت ندارد و جزء هدفهای اسلامی نیست، آنچه اصالت دارد این است که مسلمانان باید در هر عصر و زمانی تا آخرین حد امکان از لحاظ

۱. انفال / ۶۰

قوای نظامی و دفاعی در برابر دشمن قوی باشند.

در حقیقت، لزوم مهارت در تیراندازی و اسبدوانی، جامه‌ای است که به تن لزوم نیرومندی در برابر دشمن پوشانده شده است، و به عبارت دیگر مهارت در تیراندازی و اسبدوانی شکل اجرایی نیرومند بودن در آن عصر و زمان بوده است. لزوم نیرومندی در مقابل دشمن، قانون ثابتی است که از یک احتیاج ثابت و دائم سرچشمه می‌گیرد؛ اما لزوم مهارت در تیراندازی و اسبدوانی مظهر یک احتیاج موقت است و با مقتضیات زمان و توسعهٔ عوامل فرهنگی و فنی تغییر می‌کند و چیزهای دیگر از قبیل لزوم مهارت در به کار بردن سلاحهای امروز جای آن را می‌گیرد.

مثال دیگر: پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است طلب دانش بر هر مسلمان واجب است.

دانشمندان اسلامی به ثبوت رسانیده‌اند که وجوب تحصیل دانش از نظر اسلام در دو مورد است: یکی در موردی که تحصیل ایمان، به دانش بستگی دارد؛ و دیگر در مواردی است که انجام یک وظیفه بدان بستگی پیدا می‌کند.

در مورد دوم می‌گویند وجوب طلب دانش «تهیّؤی» است، یعنی برای این است که انسان را برای عمل و انجام وظیفه آماده نماید.

اینجاست که تحصیل علوم از نظر وجوب و عدم وجوب به حسب مقتضیات زمان متفاوت می‌شود. در برخی از زمانها انجام تکالیف اسلامی حتی تکالیف اجتماعی از قبیل تجارت، صنعت، سیاست و غیره نیاز چندانی به تحصیل دانش ندارد، تجربیات عادی کافی است؛ ولی در زمان دیگر مانند زمان ما انجام این وظایف آنچنان پیچیده و دشوار است که سالها درس و تخصص لازم است تا انجام تکالیف اجتماعی اسلامی (واجبهای کفایی) امکان‌پذیر گردد. از این رو تحصیل علوم سیاسی و اقتصادی و فنی و غیره که در عصری واجب نبود در عصر دیگر واجب

می‌شود. چرا؟ چون اجرا و عملی ساختن اصل لزوم و حفظ حیثیت و عزت و استقلال جامعهٔ اسلامی که یک اصل ثابت و دائم است در شرایط این زمان جز با تحصیل و تکمیل دانش حاصل نمی‌شود، و انجام این تکلیف در شرایط و زمانهای مختلف به یک شکل نیست.

از این‌گونه مثالها زیاد می‌توان پیدا کرد.

۵. یکی دیگر از جهاتی که نشانهٔ هماهنگی تعلیمات اسلامی با فطرت و طبیعت است و به آن امکان جاوید ماندن می‌دهد، رابطهٔ علّی و معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی و درجه‌بندی احکام از این نظر است.

در اسلام اعلام شده که احکام تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است و اعلام شده که این مصالح و مفاسد در یک درجه نمی‌باشند.

این جهت سبب شده که باب مخصوصی در فقه اسلامی به نام باب «تزاحم» یا «اهمّ و مهم» باز شود و کار فقها و کارشناسان اسلامی را در موارد برخورد و اجتماع مصالح و مفاسد گوناگون آسان نماید. اسلام خود اجازه داده است که در این‌گونه موارد علمای امت درجهٔ اهمیت مصلحتها را با توجه به راهنماییهای خود اسلام بسنجند و مصالح مهمتر را بر مصالح کم‌اهمیت‌تر ترجیح دهند و خود را از بن‌بست خارج نمایند. از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده:

اِذَا اجْتَمَعَتْ حُرْمَتانِ طُرِحَتِ الصُّغْریٰ لِلْکُبْریٰ.

آنجا که دو امر واجب‌الاحترام جمع شد باید از کوچکتر به خاطر بزرگتر صرف‌نظر کرد.

ابن اثیر در **النهایة** این حدیث را نقل می‌کند و می‌گوید:

اَیْ اِذا کانَ اَمْرٌ فیهِ مَنْفَعَةٌ لِلنّاسِ وَ مَضَرَّةٌ عَلَی الْخاصَّةِ قُدِّمَتْ مَنْفَعَةُ الْعامَّةِ.

اگر چیزی باشد که در آن فایدهٔ جمع و زیان فرد باشد، منفعت جمع بر زیان فرد مقدم است.

آنچه ابن‌اثیر گفته است یکی از موارد تقدم مصلحت مهمتر بر مصلحت کوچکتر است؛ مفاد حدیث منحصر به این یک مورد نیست.

تشریح بدن میّت که در عصر ما برای پیشرفت علم، ضروری شناخته شده است یکی از مصادیق باب «تزاحم» است. چنانکه می‌دانیم اسلام احترام بدن مسلمان و تسریع در مراسم تجهیز میّت را لازم شمرده است. از طرفی قسمتی از تحقیقات و تعلیمات پزشکی در عصر ما متوقف بر تشریح است. دو مصلحت در جهت مخالف یکدیگر قرار گرفته‌اند. بدیهی است مصلحت تحقیقات و تعلیمات پزشکی بر مصلحت تسریع تجهیز میّت و احترام بدن او ترجیح دارد. در صورت انحصار به میّت مسلمان و کافی نبودن غیر مسلمان، و با مقدم داشتن میّت ناشناخته بر میّت شناخته‌شده و رعایت بعضی خصوصیات دیگر، به حکم قاعدهٔ «اهمّ و مهم» از تشریح بدن میّت مسلمان رفع منع می‌شود. این قاعده نیز مثالهای فراوان دارد.

۶. چیز دیگری که به مقررات اسلامی خاصیت انعطاف و تحرّک و انطباق بخشیده و آن را جاوید نگه می‌دارد، وجود یک سلسله قواعد کنترل‌کننده است که در متن مقررات اسلامی قرار گرفته است. فقها نام بسیار زیبایی روی آنها نهاده، آنها را «قواعد حاکمه» می‌نامند؛ یعنی قواعدی که بر سراسر احکام و مقررات اسلامی تسلط دارد و بر همهٔ آنها حکومت می‌کند. این قواعد مانند یک عده بازرس عالی، احکام و مقررات را تحت‌نظر قرار می‌دهد و آنها را کنترل می‌کند. قاعدهٔ «حَرَج» و قاعدهٔ

«لاضرر» از این دسته است. در حقیقت، اسلام برای این قواعد حق «وتو» قائل شده است. این قواعد نیز داستان جالب و مفصلی دارد.

۷. یکی دیگر اختیاراتی است که اسلام به حکومت اسلامی، و به عبارت دیگر به اجتماع اسلامی داده است. این اختیارات در درجهٔ اول مربوط به حکومت شخص پیغمبر است و از او به حکومت امام و از او به هر حکومت شرعی دیگر منتقل می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید:

اَلنَّبِیُّ اَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[۱].

پیغمبر از خود مؤمنان بر آنها حق تسلط بیشتری دارد.

این اختیارات دامنهٔ وسیعی دارد. حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندیهای جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اساسی اسلامی، یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است[۲]. اختیارات قوّهٔ حاکمهٔ اسلامی، شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دوره است. این اختیارات حدود و شرایطی دارد که اکنون مجال سخن دربارهٔ آنها نیست.

انتقال وظیفه

گفته‌های گذشته روشن کرد که بلوغ عقلی و علمی بشر و طلوع دورهٔ توانایی وی بر دریافت حقایق کلیهٔ معارف و قوانین الهی و بر حفظ مواریث

---

۱. احزاب / ۶

۲. رجوع شود به تنبیه الامّة مرحوم آیت‌الله نائینی، ص ۹۷-۱۰۲ و مقالهٔ «ولایت و زعامت» به قلم علّامه طباطبایی در کتاب مرجعیت و روحانیت (چاپ دوم)، ص ۸۲-۸۴.

دینی و مبارزه با تحریفها و بدعتها، دعوت و تبلیغ و اشاعهٔ دین، زمینهٔ اصلی پایان یافتن پیامبری است. قسمت عمدهٔ وظایفی که در دورهٔ کودکی بشر اجباراً «وحی» انجام می‌داده است، در دورهٔ رشد و بلوغ عقل و علم، نیروی علمی و عقلی انجام می‌دهد و علما وارث انبیا می‌گردند.

با اینکه اسلام برخلاف سنت رایج مذهب، هیچ‌گونه امتیازی برای علمای امت که منجر به نوعی امتیاز طبقاتی بشود قائل نشده است، ایفای بزرگترین نقشهای دینی را بر عهدهٔ آنان گذاشته است. در هیچ دینی به اندازهٔ اسلام علمای امت نقش اصیل و مؤثری نداشته‌اند و این از خصیصهٔ خاتمیت این دین ناشی می‌شود.

اولین پستی که در دورهٔ خاتمیت از پیامبران به عالمان انتقال می‌یابد پست دعوت و تبلیغ و ارشاد و مبارزه با تحریفها و بدعتهاست.

تودهٔ بشر در همهٔ دوره‌ها نیازمند به دعوت و ارشاد است. قرآن با کمال صراحت این وظیفه را بر عهدهٔ گروهی از خود امت می‌گذارد:

> وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعونَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ [۱].
>
> باید گروهی از شما باشند که دعوت به خیر کنند، به نیکی فرمان دهند و از زشتی باز دارند.

همچنین عللی که منجر به تحریف و بدعت می‌شود همه وقت بوده است و خواهد بود، و باز علمای امت هستند که وظیفه‌دار مبارزه با تحریفها و بدعتها می‌باشند. رسول اکرم فرمود:

۱. آل‌عمران / ۱۰۴

اِذا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فَعَلَی الْعالِمِ اَنْ یُظْهِرَ عِلْمَهُ وَ مَنْ لَمْ یَفْعَلْ فَعَلَیْهِ لَعْنَةُ اللهِ[۱].

آنگاه که بدعتها پدید می‌آیند بر عهدهٔ دانشمند است که دانش خویش را آشکار کند و آن که نکند لعنت خدا بر او باد.

آن چیزی که این مبارزه را ممکن و کار آن را آسان می‌کند محفوظ ماندن معیار و مقیاس اصلی یعنی قرآن است. رسول اکرم مخصوصاً تأکید کرده است که برای صحت و سقم چیزهایی که از زبان او نقل می‌شود از مقیاس قرآن استفاده کنند.

نگهداری متون اصلی از دستبرد حوادث، استنباط فروع از اصول و تطبیق کلیات بر جزئیات، طرح و اکتشاف مسائل جدید که هر عصری با خود می‌آورد، جلوگیری از گرایشهای یکجانبه، مبارزه با جمود بر شکلها و ظاهرها و عادتها، تفکیک احکام اصلی و ثابت و مادر از مقررات فرعی و نتیجه، تشخیص اهمّ و مهم و ترجیح اهمّ، تعیین حدود اختیارات حکومت در وضع قوانین موقت، و بالاخره تنظیم «برنامه»های متناسب با احتیاجات روز از اهمّ وظایف علمای امت در دورهٔ خاتمیت است.

علمای امت اسلامیه برحسب وظیفه و مسئولیتی که دارند عالم‌ترین مردم به زمان خویش خواهند بود، زیرا تشخیص مقتضیات واقعی زمان از مقتضیات انحرافات اخلاقی و انحطاطات روحی انسانها، بدون آشنایی با روح زمان و عوامل دست‌اندرکار ساختمان زمان و جهت سیر آن عوامل، امکان‌پذیر نمی‌باشد.

---

۱. اصول کافی، ج ۱ / ص ۵۴

اجتهاد

اهمّ وظایف و مسئولیتهای علمای امت، «اجتهاد» است. اجتهاد یعنی کوشش عالمانه با متد صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع: کتاب، سنت، اجماع، عقل.

کلمهٔ «اجتهاد» اولین بار در احادیث نبوی به کار رفته و سپس در میان مسلمین رایج گردیده است. این کلمه در قرآن نیامده است. کلمه‌ای که از لحاظ روح معنی مرادف این کلمه است و در قرآن آمده است «تفقّه» است. قرآن صریحاً به تفقّه و فهم عمیق دین دعوت کرده است.

اجتهاد یا تفقّه، در دورهٔ خاتمیت وظیفهٔ بسیار حساس و اساسی بر عهده دارد و از شرایط امکان جاوید ماندن اسلام است. اجتهاد را بحق نیروی محرّکهٔ اسلام خوانده‌اند. ابن سینا فیلسوف بزرگ اسلامی با روشن‌بینی خاصی این مسئله را طرح می‌کند، می‌گوید:

کلیات اسلامی، ثابت و لایتغیّر و محدود است و اما حوادث و

> مسائل، نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات مخصوص خود و مسائل مخصوص خود دارد. به همین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان، عهده‌دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات اسلامی بوده باشند[1].

علمای اسلام در دوره‌های درخشان تمدن اسلامی ـ که جامعه‌ای بسیط و بدوی به سرعت رو به گسترش و توسعه گذاشت، آسیا و قسمتهایی از اروپا و افریقا را دربرگرفت و بر ملتها و نژادهای گوناگون که هرکدام سابقه و فرهنگ خاصی داشتند حکومت کرد و هزارها مسئلهٔ نو و جدید به وجود آورد ـ بخوبی از عهدهٔ وظیفه‌ای که به آنها محوّل شده بود برآمدند و اعجاب جهانیان را برانگیختند. علمای اسلام ثابت کردند که منابع اسلامی اگر مقرون به حسن تشخیص و حسن استنباط باشد قادر است با یک اجتماع متحول و متکامل پیش برود و آن را راهنمایی کند؛ ثابت کردند که حقوق اسلامی زنده است و قابلیت دارد با مقتضیات ناشی از پیشرفت زمان، هماهنگی کند و به احتیاجات هر عصری پاسخ بگوید.

شرق‌شناسان و حقوقدانان که تاریخ فقه اسلامی را در آن عصر مطالعه کرده‌اند به این حقیقت معترفند و حقوق اسلامی را یک مکتب حقوقی مستقل و زنده شناخته‌اند.

تا قرن هفتم هجری حق اجتهاد محفوظ و باب آن مفتوح بود. در این قرن به علل خاص تاریخی با یک شورا و اجماع ساختگی این حق از علما سلب گردید و علما مجبور شدند که برای همیشه از نظریات علمای قرن

---

۱. آخر الهیات شفا

دوم و سوم هجری تبعیت کنند، و از اینجا مسئلهٔ حصر مذاهب فقهی به مذاهب چهارگانهٔ معروف به وجود آمد.

سدّ باب اجتهاد یک فاجعهٔ بزرگ در جهان اسلام به شمار می‌رود و شاید تا حدودی عکس‌العمل یک سلسله اجتهادهای افراطی بود و به هر حال جمودها و رکودها در فقه اسلامی از آن وقت آغاز گردید.

سدّ باب اجتهاد در میان اهل تسنن صورت گرفت و مستقیماً به جهان شیعه مربوط نبود، اما خواه ناخواه در جهان شیعه نیز اثر نامطلوب گذاشت. در فقه شیعه پس از قرن هفتم بینشها و دیدهای عمیقی پیدا شده و در بعضی قسمتها تحولات وسیعی رخ داده است. در عین حال نمی‌توان انکار کرد که در این سیستم فقهی نیز تمایل به طرح مسائل به صورت هفت قرن پیش و گریز از مواجهه با مسائل مورد احتیاج روز و بی‌میلی به کشف طریقه‌های نوتر و عمیق‌تر، به شکل واضحی دیده می‌شود.

در قرون اخیر با کمال تأسف در میان جوانان و به اصطلاح طبقهٔ روشنفکر مسلمان، تمایلاتی در جهت غرب‌گرایی و نفی اصالتهای شرقی و اسلامی و تسلیم و تقلید دربست از «ایسم»های غربی پدید آمده است و بدبختانه این گرایش در حال گسترش است، ولی خوشبختانه احساس می‌شود که طلیعهٔ یک بیداری و آگاهی در برابر این‌گونه تمایلات کورکورانه و خواب‌آلود آشکار می‌شود.

ریشهٔ این گمراهی خواب‌آلود، تصور غلطی است که این گروه، به اصطلاح از جنبهٔ «دگماتیک» مقررات اسلامی در اذهان خویش دارند. عدم تحرک اجتهاد در طی قرون به این تصورات غلط کمک کرده است. وظیفهٔ مسئولان و هادیان قوم است که هرچه زودتر به شکل منطقی در برابر این قبیل گرایشهای ناصواب بایستند.

علل و عوامل این جریان بر کسی پوشیده نیست. چیزی که نباید

کتمان کرد این است که جمود و رکود فکری که در قرون اخیر بر جـهان اسلام حکمفرما شد و مخصوصاً باز ایستادن فقه اسـلامی از تـحرک، و پیدایش روح تمایل و نگرش به گذشته، و پرهیز از مواجهه با روح زمان یکی از علل این شکست به شمار می‌رود. امروز جهان اسلام بیش از هر وقت دیگر نیازمند به یک نهضت قانونگذاری است که با یک دیـد نـو و وسیع و همه‌جانبه از عمق تعلیمات اسلامی ریشه بگیرد و این ریسمان استعمار فکری غربی از دست و پای مسلمانان باز شود.

بینشهای نو

یکی از اعجاب‌آمیزترین موضوعات در تـاریخ عـلوم و فـلسفهٔ اسـلامی استعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی، مخصوصاً قرآن کریم برای تحقیق و کشف و استنباط است. اختصاص به مسائل فقهی و حقوقی ندارد، در همهٔ قسمتها چنین است. هر کتاب بشری، هرچـند شـاهکار بـاشد، اسـتعداد محدود و پایان‌پذیری برای تحقیق و مطالعه دارد و کار کردن چـند نـفر متخصص کافی است که تمام نکات آن را روشن نماید؛ اما قرآن در طول چهارده قرن با آنکه همیشه صدها متخصص روی آن کار مـی‌کرده‌انـد، نشان داده است که از نظر تحقیق و اجتهاد، استعداد پایان‌ناپذیری دارد. قرآن از این نظر مانند طبیعت است که هرچه بینشها وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌گردد و تحقیقات و مطالعات بیشتر انجام می‌گیرد راز جـدیدتری بـه دست می‌آید. یک مطالعهٔ دقیق دربارهٔ مسائل مربوط بـه مـبدأ و مـعاد، حقوق، فقه، اخلاق، قصص تاریخی و طبیعیات که در قرآن آمده است با مقایسه با «بینش»هایی که در طول چهارده قرن پدید آمده و کهنه شده تا به امروز رسیده است، حقیقت را روشن می‌کند.

بینشها هرچه پیشتر رفته و وسیع‌تر و عمیق‌تر گشته خود را با قرآن متجانس‌تر یافته است؛ و حقاً کتابی آسمانی که در عین حال معجزهٔ باقیهٔ

آورندهٔ خویش است باید چنین باشد.

بزرگترین دشمن قرآن جمود و توقف بر بینش مخصوص یک زمان و یک دورهٔ معین است، همچنان که بزرگترین مانع شناخت طبیعت این بود که علما فکر می‌کردند شناخت طبیعت همان است که در گذشته به وسیلهٔ افرادی از قبیل ارسطو و افلاطون و غیرهم صورت گرفته است.

اینکه قرآن کریم و حتی کلمات جامعهٔ خود رسول اکرم، استعداد کاوش و تحقیق پایان‌ناپذیری دارند و نباید نظرها محدود شود، از اول مورد توجه پیشوای بزرگ اسلام بوده است و آن را به یاران خود گوشزد می‌فرموده است. رسول اکرم مکرر در کلمات خویش به این نکته اشاره فرموده است که قرآن را به بینش مخصوص یک عصر و زمان محدود نکنید. فرمود:

> ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرف است، آن را حد و نهایتی است و فوق آن حد و نهایتی دیگر است، شگفتیهای آن پایان نمی‌یابد و تازه‌های آن کهنه نمی‌گردد [۱].

از امام صادق علیه‌السلام پرسش شد: چه رمزی در کار است که قرآن هرچه بیشتر در میان مردم پخش و قرائت می‌گردد و هرچه بیشتر در آن بحث و فحص می‌شود، جز بر طراوت و تازگی‌اش افزوده نمی‌گردد؟ امام جواب داد:

> این بدان جهت است که قرآن برای یک زمان و عصر معین و برای یک مردم خاصی نازل نشده است؛ قرآن برای همهٔ زمانها و همهٔ مردمهاست. از این جهت در هر زمانی نو است و برای

۱. ظاهِرُهُ اَنیقٌ وَ باطِنُهُ عَمیقٌ، لَهُ تُخومٌ وَ عَلیٰ تُخومِهِ تُخومٌ لاتُحْصیٰ عَجائِبُهُ وَ لاتُبْلیٰ غَرائِبُهُ (اصول کافی، ج ۲ / ص ۵۹۹)

همهٔ مردمان تازه است[۱].

رسول اکرم آنگاه که تأکید می‌کرد سخنانش را دقیقاً ضبط کنند و به طبقات بعد ابلاغ نمایند، مخصوصاً روی این نکته تأکید کرده است که ممکن است آن که از من می‌شنود بینشی نداشته باشد و صرفاً رابط و منتقل‌کننده باشد به یک صاحب بینش، و هم ممکن است از بینش بهره‌مند باشد ولی آن کس که برای او نقل و روایت می‌شود بینش بیشتر و عمیق‌تر داشته باشد[۲].

تاریخ نشان داده است که اعصار بعدی، فهم و بینش بیشتری در درک معانی و مفاهیم گفته‌های آن حضرت نشان دادند.

نسبیت اجتهاد

اثر بینشهای متوالی و متکامل در هیچ‌جا به اندازهٔ مسائل فقهی، محسوس و مشهود نیست. بر فقه اسلامی ادوار و اطواری گذشته است؛ در هر دوره‌ای طرز تفکر و بینش خاصی حکمفرما بوده است. اصول و قواعد استنباط امروز با هزار سال پیش و هفتصد سال پیش متفاوت است. علمای حدود هزارسال پیش نظیر شیخ طوسی قطعاً مجتهدان مبرّزی بوده‌اند و تودهٔ مردم بحق از آنان تقلید و پیروی می‌کردند. طرز تفکر و نوع بینش آنها از کتابهایی که در فقه و مخصوصاً اصول نگاشته‌اند کاملاً پیداست. کتاب عُدّة شیخ طوسی که در «اصول» است و طرز تفکر و نوع

---

۱. ما بالُ الْقُرْآنِ لایَزیدُ بِالنَّشْرِ وَ الدِّراسَةِ اِلّا غَضاضةً؟ قالَ علیه‌السلام: لِاَنَّهُ لَمْ‌یُنْزَلْ لِزَمانٍ دونَ زَمانٍ وَ لا لِناسٍ دونَ ناسٍ، وَ لِذٰلِکَ فَفی کُلِّ زَمانٍ جَدیدٌ وَ عِنْدَ کُلِّ ناسٍ غَضٌّ. (عیون‌اخبار الرضا، چاپ سنگی، ص ۲۳۹)

۲. نَضَّرَ اللهُ عَبْداً سَمِعَ مَقالَتی فَوَعاها وَ بَلَّغَها مَنْ لَمْ‌یَسْمَعْها، فَرُبَّ حامِلِ فِقْهٍ غَیْرِ فَقیهٍ وَ رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ اِلیٰ مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ. (اصول کافی، ج ۱ / ص ۴۰۳)

بـینش او را نشـان مـی‌دهد، اکـنون در دست است. امـا از نـظر فـقهای عصرهای اخیر، آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ است، زیرا بینشهای نوتر و عمیق‌تر و وسیع‌تر و واقع‌بین‌تر از آن آمده و جای آن را گرفته است، همچنان که پیشرفت دانشهای حقوقی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در عصر حاضر امکان تعمّقهای بیشتری در مسائل فـقهی بـه وجـود آورده است.

اگر کسی بپرسد آیا علمای آن عهد و آن عصر با آن بینش و آن طرز تفکر، مجتهد بوده‌اند و تودهٔ مردم حق داشته‌اند از آنها تقلید و پیروی کنند و بینش آنها را ملاک تشخیص مقررات اسلامی قرار دهند، جواب مثبت است. باز اگر بپرسد آیا اگر در این عصر دانشجویی بخواهد تمام کتابها و تألیفات و آثار بعد از قرن چهارم و پنجم را نادیده بگیرد و خود را در قرن پنجم فرض کند، همان مطالعاتی را انجام دهد که عـلمای زمـان شـیخ طوسی انجام می‌داده‌اند و همان بینش و همان طرز تفکر را پیدا کند که آنها پیدا کرده‌اند، آیا چنین شخصی واقعاً مجتهد است و تودهٔ مردم حق دارند از او تقلید و تبعیت کنند، جواب منفی است. چرا؟ چه فرقی هست میان این شخص و مردم قرن پنجم؟ فرق اینجاست که آنها در عصری زندگی می‌کرده‌اند که آن بینش تنها بـینش مـوجود بـوده است، و ایـن شخص در عصری زندگی می‌کند که بینشهای کاملتری جانشین آن طرز بینش و آن طرز تفکر شده است و آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ شده است.

از اینجا بخوبی می‌توانیم بفهمیم که اجتهاد یک مفهوم «نسبی» و متطوّر و متکامل است و هر عصری و زمانی بـینش و درک مـخصوصی ایجاب می‌کند. این نسبیت از دو چیز ناشی می‌شود: قـابلیت و اسـتعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و تحقیق، و دیگر تکامل طبیعی علوم و افکار بشری؛ و این است راز بزرگ خاتمیت.

پیامبر امّی

رسول درس ناخوانده

یکی از نکات روشن زندگی رسول اکرم صلی الله علیه و آله این است که درس‌ناخوانده و مکتب‌نادیده بوده است؛ نزد هیچ معلمی نیاموخته و با هیچ نوشته و دفتر و کتابی آشنا نبوده است.

احدی از مورخان، مسلمان یا غیر مسلمان، مدعی نشده است که آن حضرت در دوران کودکی یا جوانی، چه رسد به دوران کهولت و پیری که دورهٔ رسالت است، نزد کسی خواندن یا نوشتن آموخته است، و همچنین احدی ادّعا نکرده و موردی را نشان نداده است که آن حضرت قبل از دوران رسالت یک سطر خوانده و یا یک کلمه نوشته است.

مردم عرب، بالاخص عرب حجاز، در آن عصر و عهد به طور کلی مردمی بی‌سواد بودند. افرادی از آنها که می‌توانستند بخوانند و بنویسند انگشت‌شمار و انگشت‌نما بودند. عادتاً ممکن نیست که شخصی در آن محیط، این فن را بیاموزد و در میان مردم به این صفت معروف نشود.

چنانکه می‌دانیم ـ و بعداً دربارهٔ این مطلب بحث خواهیم کرد ـ

مخالفان پیغمبر اکرم در آن تاریخ او را به اخذ مطالب از افواه دیگران متهم کردند، ولی به این جهت متهم نکردند که چون باسواد است و خواندن و نوشتن می‌داند کتابهایی نزد خود دارد و مطالبی که می‌آورد از آن کتابها استفاده کرده است. اگر پیغمبر کوچکترین آشنایی با خواندن و نوشتن می‌داشت قطعاً مورد این اتهام واقع می‌شد.

اعترافات دیگران

خاورشناسان نیز که با دیدۀ انتقاد به تاریخ اسلامی می‌نگرند کوچکترین نشانه‌ای بر سابقۀ خواندن و نوشتن رسول اکرم نیافته، اعتراف کرده‌اند که او مردی درس‌ناخوانده بود و از میان ملتی درس‌ناخوانده برخاست. کارلایل در کتاب معروف **الابطال** می‌گوید:

> یک چیز را نباید فراموش کنیم و آن اینکه محمّد هیچ درسی از هیچ استادی نیاموخته است؛ صنعت خط تازه در میان مردم عرب پیدا شده بود.
> به عقیدۀ من حقیقت این است که محمّد با خط و خواندن آشنا نبود، جز زندگی صحرا چیزی نیاموخته بود.

ویل دورانت در **تاریخ تمدن** می‌گوید:

> ظاهراً هیچ‌کس در این فکر نبود که وی (رسول اکرم) را نوشتن و خواندن آموزد. در آن موقع هنر نوشتن و خواندن به نظر عربان اهمیتی نداشت؛ به همین جهت در قبیلۀ قریش بیش از هفده تن خواندن و نوشتن نمی‌دانستند. معلوم نیست که محمّد شخصاً چیزی نوشته باشد. از پس پیمبری کاتب مخصوص

داشت. مع‌ذلک معروف‌ترین و بلیغ‌ترین کتاب زبان عربی به زبان وی جاری شد و دقایق امور را بهتر از مردم تعلیم‌داده شناخت[۱].

جان دیون پورت در کتاب **عذر تقصیر به پیشگاه محمّد و قرآن** می‌گوید:

دربارهٔ تحصیل و آموزش، آن‌طوری که در جهان معمول است، همه معتقدند که محمّد تحصیل نکرده و جز آنچه در میان قبیله‌اش رایج و معمول بوده چیزی نیاموخته است[۲].

کونستان ویرژیل گیورگیو در کتاب **محمّد پیغمبری که از نو باید شناخت** می‌گوید:

با اینکه امّی بود، در اولین آیات که بر وی نازل شده صحبت از قلم و علم، یعنی نوشتن و نویسانیدن و فرا گرفتن و تعلیم دادن است. در هیچ یک از ادیان بزرگ این اندازه برای معرفت قائل به اهمیت نشده‌اند و هیچ دینی را نمی‌توان یافت که در مبدأ آن، علم و معرفت اینقدر ارزش و اهمیت داشته باشد. اگر محمّد یک دانشمند بود، نزول این آیات در غار (حرا) تولید حیرت نمی‌کرد، چون دانشمند قدر علم را می‌داند؛ ولی او سواد نداشت و نزد هیچ آموزگاری درس نخوانده بود. من به

۱. ترجمهٔ فارسی، ج ۱۱ / ص ۱۴
۲. چاپ سوم، ص ۱۷ و ۱۸

مسلمانها تهنیت می‌گویم که در مبدأ دین آنها کسب معرفت اینقدر با اهمیت تلقی شده[۱].

گوستاو لوبون در کتاب معروف خود **تمدن اسلام و عرب** می‌گوید:

این طور معروف است که پیغمبر امّی بوده است، و آن مقرون به قیاس هم هست. زیرا اولاً اگر از اهل علم بود ارتباط مطالب و فقرات قرآن به هم بهتر می‌شد؛ بعلاوه آن هم قرین قیاس است که اگر پیغمبر امّی نبود نمی‌توانست مذهب جدیدی شایع و منتشر سازد، برای اینکه شخص امّی به احتیاجات اشخاص جاهل بیشتر آشناست و بهتر می‌تواند آنها را به راه راست بیاورد. به هر حال، پیغمبر امّی باشد یا غیر امّی، جای هیچ تردیدی نیست که او آخرین درجهٔ عقل و فراست و هوش را دارا بوده است[۲].

گوستاو لوبون به علت آشنا نبودن با مفاهیم قرآنی، و هم به خاطر افکار مادی که داشته است سخن یاوه‌ای دربارهٔ ارتباط آیات قرآن و دربارهٔ عاجز بودن عالِم از درک احتیاجات جاهل می‌بافد و به قرآن و پیغمبر اهانت می‌کند؛ در عین حال اعتراف دارد که هیچ‌گونه سندی و نشانه‌ای بر سابقهٔ آشنایی پیغمبر اسلام با خواندن و نوشتن وجود ندارد.

غرض از نقل سخن اینان استشهاد به سخنشان نیست. برای اظهارنظر در تاریخ اسلام و مشرق، خود مسلمانان و مشرق‌زمینی‌ها

۱. چاپ اول، ص ۴۵

۲. چاپ چهارم، ص ۲۰

شایسته‌ترند. نقل سخن اینان برای این است که کسانی که خود شخصاً مطالعه‌ای ندارند بدانند که اگر کوچکترین نشانه‌ای در این زمینه وجود می‌داشت از نظر مورخان کنجکاو و منتقد غیر مسلمان پنهان نمی‌ماند.

رسول اکرم در خلال سفری که همراه ابوطالب به شام رفت، ضمن استراحت در یکی از منازل بین راه، برخورد کوتاهی با یک راهب به نام بُحَیرا[۱] داشته است. این برخورد، توجه خاورشناسان را جلب کرده است که آیا پیغمبر اسلام از همین برخورد کوتاه چیزی آموخته است؟

وقتی که چنین حادثهٔ کوچکی توجه مخالفان را در قدیم و جدید برانگیزد، به طریق اولیٰ اگر کوچکترین سندی برای سابقهٔ آشنایی رسول اکرم با خواندن و نوشتن وجود می‌داشت، از نظر آنان مخفی نمی‌ماند و در زیر ذره‌بین‌های قوی این گروه چندین بار بزرگتر نمایش داده می‌شد.

برای اینکه مطلب روشن شود لازم است در دو قسمت بحث شود:

۱. دورهٔ قبل از رسالت

۲. دورهٔ رسالت

در دورهٔ رسالت نیز از دو نظر باید مطلب مورد مطالعه قرار گیرد:

۱. نوشتن

۲. خواندن

بعداً خواهیم گفت آنچه قطعی و مسلّم است و مورد اتفاق علمای مسلمین و غیر آنهاست این است که ایشان قبل از رسالت کوچکترین آشنایی با خواندن و نوشتن نداشته‌اند. اما دورهٔ رسالت، آن اندازه قطعی نیست. در دورهٔ رسالت نیز آنچه مسلّم‌تر است ننوشتن ایشان است، ولی

---

۱. پروفسور ماسینیون، اسلام‌شناس و خاورشناس معروف، در کتاب سلمان پاک در اصل وجود چنین شخصی، تا چه رسد به برخورد پیغمبر با او، تشکیک می‌کند و او را شخصیت افسانه‌ای تلقی می‌نماید، می‌گوید: بحیرا سرجیوس و تمیم‌داری و دیگران که رُوات در پیرامون پیغمبر جمع کرده‌اند اشباحی مشکوک و نایافتنی‌اند.

نخواندنشان آن اندازه مسلّم نیست. از برخی روایات شیعه ظاهر می‌شود که ایشان در دورهٔ رسالت می‌خوانده‌اند ولی نمی‌نوشته‌اند، هرچند روایات شیعه نیز در این جهت وحدت و تطابق ندارند. آنچه از مجموع قرائن و دلائل استفاده می‌شود این است که در دورهٔ رسالت نیز نه خوانده‌اند و نه نوشته‌اند.

برای اینکه دورهٔ ماقبل رسالت را رسیدگی کنیم لازم است دربارهٔ وضع عمومی عربستان در آن عصر از لحاظ خواندن و نوشتن بحث کنیم.

از تواریخ چنین استفاده می‌شود که مقارن ظهور اسلام، افرادی در آن محیط که خواندن و نوشتن می‌دانسته‌اند بسیار معدود بوده‌اند.

پیدایش خط در حجاز

بَلاذری در آخر فتوح البُلدان آغاز پیدایش خط را در میان اعراب حجاز چنین ذکر می‌کند:

اولین بار سه نفر از قبیلهٔ «طی» (که در مجاورت شام بودند) خط (خط عربی) را وضع کردند و هجاء عربی را به هجاء سریانی قیاس کردند. بعد عده‌ای از اهل انبار این خط را از آن سه نفر آموختند و اهل حیره از اهل انبار فرا گرفتند. بِشربن عبدالملک کِندی برادر اکیدر بن عبدالملک کندی امیر دومة الجندل که نصرانی بود، در رفت و آمدهای خود به حیره خط عربی را از اهل حیره یاد گرفت. همین بِشر برای کاری به مکه رفت و سفیان بن امیه (عموی ابوسفیان) و ابوقیس بن عبد مناف بن زهره او را دیدند که می‌نوشت؛ از او خواستند که نوشتن را به آنها تعلیم کند و او به آنها تعلیم کرد. بعد خود بشر با این دو نفر در یک سفر تجارتی به طائف رفتند؛ غیلان بن

سلمهٔ ثقفی در طائف خط نوشتن را از آنها آموخت. بعد بِشر از آن دو نفر جدا شد و به دیار مصر رفت. عمرو بن زُرارة که بعد به عمرو کاتب معروف شد نوشتن را از او آموخت. سپس بِشر به شام رفت و در آنجا عدهٔ زیادی از او فرا گرفتند.

ابن النّدیم در **الفهرست**، فن اول از مقالهٔ اولیٰ، به قسمتی از گفته‌های بلاذری اشاره می‌کند[1]. ابن النّدیم از ابن عباس روایت می‌کند که اول کسی که خط عربی نوشت سه نفر از مردان قبیلهٔ بولان بودند که قبیله‌ای است در انبار، و اهل حیره از مردم انبار فرا گرفتند.

ابن خلدون نیز در **مقدمهٔ** خویش فصل «فی انّ الخطّ و الکتابة من عداد الصنائع الانسانیّة» قسمتی از گفته‌های بلاذری را ذکر و تأیید می‌کند[2].

بلاذری با سند روایت می‌کند که هنگام ظهور اسلام در همهٔ مکه چند نفر باسواد بودند. می‌گوید:

اسلام ظهور کرد و در قریش فقط هفده نفر صنعت نوشتن را می‌دانستند: عمر بن الخطّاب، علیّ بن ابی‌طالب علیه السلام، عثمان بن عفّان، ابو عبیدهٔ جرّاح، طلحه، یزید بن ابی‌سفیان، ابوحذیفة بن ربیعه، حاطِب بن عمرو عامری، ابو سَلمهٔ مخزومی، ابان بن سعید اموی، خالد بن سعید اموی، عبدالله بن سعد بن ابی سَرح، حُوَیطِب بن عبدالعُزّیٰ، ابوسفیان بن حرب، معاویة بن ابی‌سفیان، جُهَیم بن الصّلت، علاءبن الحضرمی که از هم‌پیمانان

۱. **الفهرست**، چاپ مطبعة الاستقامة قاهره، ص ۱۳
۲. **مقدمهٔ ابن خلدون**، چاپ ابراهیم حلمی، ص ۴۹۲

قریش بود نه از خود قریش.

بلاذری فقط یک زن قُرَشی را نام می‌برد که در دورهٔ جاهلیتِ مقارن ظهور اسلام، خواندن و نوشتن می‌دانست و او «شفاء» دختر عبدالله عَدْوی بود. این زن مسلمان شد و از مهاجران اولیه به شمار می‌رود. بلاذری می‌گوید:

این زن همان است که حفصه همسر پیغمبر را نوشتن آموخت و روزی پیغمبر اکرم به او فرمود: **أَلاتُعَلِّمینَ حَفْصَةَ رُقْیَةَ النَّمْلَةِ کَما عَلَّمْتِهَا الْکِتابَةَ** یعنی همچنان که نوشتن را به حفصه آموزانیدی خوب است «رقیة النّملة»[1] را نیز به وی بیاموزانی.

---

۱. در **فتوح البلدان** (مطبوع در مطبعة السّعادة مصر در سال ۱۹۵۹) این کلمه را «رقنة النّملة» ضبط کرده که البته اشتباه نسخه است و صحیح آن همان‌طور که در **النهایهٔ** ابن اثیر مادهٔ «نمل» ضبط شده است «رقیة النّملة» است. «رقیة» جمله‌هایی بوده ورد مانند که می‌خوانده‌اند و آن را برای دفع بلا یا بیماری مفید می‌دانسته‌اند. ابن اثیر در مادهٔ «رقی» می‌گوید بعضی از اخبار منقول از پیغمبر اکرم «رقی» را منع و بعضی تجویز کرده است، و خود مدعی می‌شود که احادیث منع، ناظر است به تعویذ به غیر نام خدا و به اینکه انسان توکّلش را از خدا برگیرد و به این تعویذها اعتماد کند، و احادیث تجویز ناظر به این است که کسی متوسل به اسماء الهی شود و از خداوند اثر بخواهد.
ابن اثیر در مادهٔ «نمل» می‌گوید: آنچه به نام «رُقْیَةُ النّملة» معروف است، در واقع از نوع «رقی» نبوده است، جمله‌هایی بوده معروف و همه می‌دانستند نفع و ضرری نمی‌رساند. رسول خدا به صورت شوخی و ضمناً نوعی کنایه به همسرش حفصه آن سخن را به شفاء فرمود.
جمله‌ها این بوده است: «اَلْعَروسُ تَحْتَفِلُ وَ تَخْتَضِبُ وَ تَکْتَحِلُ، وَ کُلَّ شَیْءٍ تَفْتَعِلُ غَیْرَ اَنْ لاتَعْصِی الرَّجُلَ» یعنی عروس در میان جمع می‌نشیند، رنگ می‌بندد، سرمه می‌کشد؛ عروس همه کار می‌کند جز اینکه شوهرش را نافرمانی نمی‌کند. این جمله‌ها را «رقیة النّملة» می‌نامیدند و ظاهراً در این نامگذاری نیز نوعی شوخی و طنز به کار رفته است.

←

بلاذری آنگاه چند زن از زنان مسلمان را نام می‌برد که در دورهٔ اسلام، هم می‌خواندند و هم می‌نوشتند و یا تنها می‌خواندند. می‌گوید:

> حفصه همسر پیغمبر می‌نوشت. امّ‌کلثوم دختر عقبة بن ابی مُعَیْط (از زنان مهاجر اولیه) نیز می‌نوشت. عایشه دختر سعد گفت پدرم به من نوشتن آموخت. کریمه دختر مقداد نیز می‌نوشت. عایشه (همسر پیغمبر) می‌خواند ولی نمی‌نوشت؛ همچنین امّ سلمه.

بلاذری سپس نام کسانی را که در مدینه سمت دبیری رسول خدا را داشتند ذکر می‌کند. آنگاه می‌گوید مقارن ظهور اسلام فقط یازده نفر از مردم اوس و خزرج (دو قبیلهٔ معروف ساکن مدینه) صنعت خط را می‌دانستند، و نام آنها را هم ذکر می‌کند.

معلوم می‌شود صنعت خط، تازه وارد محیط حجاز شده بوده است و اوضاع و احوال محیط آن روز حجاز چنان بوده که اگر کسی خواندن یا نوشتن می‌دانست معروف خاص و عام می‌شد. افرادی که مقارن ظهور اسلام این صنعت را می‌دانستند، چه در مکه و چه در مدینه، معروف و انگشت‌نما و معدود و انگشت‌شمار بودند؛ لهذا نامشان در تاریخ ثبت شد، و اگر رسول خدا در زمرهٔ آنان می‌بود قطعاً به این صنعت شناخته می‌شد و نامش در زمرهٔ آنان برده می‌شد، و چون اسمی از آن حضرت در زمرهٔ آنان نیست معلوم می‌شود به طور قطع او با خواندن و نوشتن سروکار نداشته

← ابن اثیر می‌گوید: رسول اکرم از روی شوخی و طنز به شفاء فرمود همان‌طوری که نوشتن را به حفصه یاد دادی خوب بود «رقیة النّملة» را نیز یاد می‌دادی؛ اشاره به اینکه این خانم فرمان مرا اطاعت نکرد و رازی را که به او گفته بودم (در تاریخ معروف است و آیهٔ اول سورهٔ تحریم ناظر به آن است) افشا نمود.

است.

دورهٔ رسالت و مخصوصاً دورهٔ مدینه

از مجموع قرائن به دست می‌آید که رسول اکرم در دورهٔ رسالت نیز نه خواند و نه نوشت، ولی علمای اسلامی ـ چه شیعه و چه سنی ـ در این جهت وحدت‌نظر ندارند؛ بعضی استبعاد کرده‌اند که چگونه ممکن است وحی ـ که همه چیز را می‌آموخته است ـ خواندن و نوشتن را به او نیاموخته باشد[۱]؟

در چندین روایت از روایات شیعه وارد شده که آن حضرت در دوران رسالت می‌خوانده ولی نمی‌نوشته است[۲]. از آن جمله روایتی است که صدوق در **علل الشّرایع** آورده است:

> از منّتهای خدا بر پیامبرش این بود که می‌خواند ولی نمی‌نوشت. هنگامی که ابوسفیان متوجه اُحد شد، عباس عموی پیغمبر نامه‌ای به آن حضرت نوشت. وقتی نامه رسید که او در یکی از باغهای اطراف مدینه بود. پیغمبر نامه را خواند ولی اصحابش را به مضمون نامه آگاه نکرد؛ امر کرد همه به شهر بروند. همینکه به شهر رفتند موضوع را به اطلاع آنها رسانید[۳].

ولی در **سیرهٔ زینی دِحلان** جریان نامهٔ عباس را برخلاف روایت **علل الشّرایع** نقل می‌کند، می‌گوید:

> همینکه نامهٔ عباس به رسول خدا رسید، مُهرش را باز کرد، به

۱. بحار، چاپ جدید، ج ۱۶ / ص ۱۳۴
۲. همان مأخذ، ص ۱۳۲
۳. همان مأخذ، ص ۱۳۳

اُبَیّ بن کعب داد بخواند. کعب خواند و پیغمبر دستور داد کتمان کند. پس از آن رسول خدا بر سعد بن الرّبیع صحابی معروف وارد شد و موضوع نامهٔ عباس را با او در میان گذاشت و از او نیز خواست فعلاً موضوع را پنهان نگه‌دارد[۱].

بعضی معتقدند که آن حضرت در دورهٔ رسالت، هم می‌خوانده و هم می‌نوشته است. سیّد مرتضی ـ به نقل **بحارالانوار** ـ می‌گوید:

عقیدهٔ شَعبی و جماعتی از اهل علم این است که رسول اکرم از دنیا نرفت مگر اینکه هم خواند و هم نوشت[۲].

سیّد مرتضی خود به حدیث معروف دوات و قلم (یا دوات و شانه) استناد می‌کند، می‌گوید:

در اخبار معتبر و در تواریخ وارد شده که آن حضرت در حین وفات فرمود دوات و شانه بیاورید تا برای شما دستوری بنویسم که بعد از من گمراه نشوید[۳].

استناد به حدیث دوات و قلم استناد صحیحی نیست. این حدیث صراحت ندارد که رسول خدا می‌خواسته است با دست خود بنویسد. اگر فرض کنیم می‌خواسته است در حضور جمع فرمان بدهد بنویسند و آنها را شاهد بگیرد و به عنوان شهادت از آنها امضا بگیرد، باز تعبیر اینکه

۱. **سیرهٔ زینی دحلان**، در حاشیهٔ **سیرهٔ حلبیّه**، ج ۲ / ص ۲۴
۲. **بحار**، چاپ جدید، ج ۱۶ /ص ۱۳۵، ایضاً **مجمع‌البیان** ذیل آیهٔ ۴۸ از سورهٔ عنکبوت
۳. **بحار**، چاپ جدید، ج ۱۶ / ص ۱۳۵

«می‌خواهم برای شما چیزی بنویسم که گمراه نشوید» صحیح است. بـه اصطلاح ادبی، این‌گونه تعبیرات «اِسناد مجازی» است. اسناد مجازی از وجوه فصاحت است و در زبان عربی و غیر عربی شایع است.

دبیران پیغمبر

از نصوص تواریخ معتبر و قدیمی اسلامی به دست می‌آید که رسول خدا در مدینه گروهی «دبیر» داشته است. این دبیرانْ وحی خدا، سخنان پیغمبر، عقود و معاملات مردم، عهدها و پیمان‌نامه‌های رسول خدا با مشرکین و اهل کتاب، دفاتر صدقات و مالیاتها، دفاتر غنائم و اَخماس و نامه‌های فراوان آن حضرت را به اطراف و اکناف می‌نوشته‌اند.

علاوه بر وحی خدا و سخنان شفاهی آن حضرت که نوشته شده و باقی است، عهدنامه‌ها و بسیاری از نامه‌های رسول خدا نیز در متن تاریخ ثبت شده است. محمّد بن سعد در **الطبقات الکبیر**[1] در حدود صد نامه از آن حضرت که متن اکثر آنها را آورده است نقل می‌کند.

برخی از این نامه‌ها به سلاطین و حکمرانان جهان و رؤسای قبایل و حکّام دست‌نشاندهٔ رومی یا ایرانی خلیج فارس و سایر شخصیتهاست و

---

۱. ج ۲ / ص ۱۰-۳۸

مشتمل بر دعوت به اسلام است؛ برخی دیگر حکم بخشنامه و دستورالعمل دارد و جزء مدارک فقهی اسلام به شمار می‌رود؛ برخی دیگر به منظور کارهای دیگر است. بسیاری از آن نامه‌ها معلوم است که به خط چه کسی است؛ کاتب نام خود را در آخر نامه قید کرده است. گویند اول کسی که این سنت را در آنجا رایج کرد که نام کاتب در آخر نامه قید شود، ابیّ بن کعب صحابی معروف است.

هیچ یک از این نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها و دفاتر را رسول خدا به خط خود ننوشته است؛ یعنی یک جا نمی‌بینیم که گفته باشند فلان نامه را رسول خدا به خط خود نوشت. بالاتر اینکه هیچ جا دیده نمی‌شود که رسول خدا یک آیهٔ قرآن به خط خود نوشته باشد، در صورتی که کُتّاب وحی هرکدام به خط خود قرآنی نوشته‌اند. آیا ممکن است رسول اکرم خط بنویسد و آنگاه به خط خود قرآنی یا سوره‌ای از قرآن و لااقل آیه‌ای از قرآن ننویسد؟!

در کتب تواریخ نام دبیران رسول خدا آمده است. یعقوبی در جلد دوم تاریخ خویش می‌گوید:

> دبیران رسول خدا که وحی، نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها را می‌نوشتند اینانند: علیّ بن ابی‌طالب علیه السلام، عثمان بن عفّان، عمرو بن العاص، معاویة بن ابی‌سفیان، شُرَحبیل بن حسنه، عبدالله بن سعد بن ابی سَرح، مغیرة بن شعبه، معاذ بن جبل، زید بن ثابت، حنظلة بن الربیع، ابیّ بن کعب، جُهَیم بن الصّلت، حَصین النُّمَیری[۱].

مسعودی در التّنبیه و الاشراف تا اندازه‌ای تفصیل می‌دهد که این

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲ / ص ۶۹

دبیران، هرکدام چه نوع کاری را به عهده داشته‌اند و نشان می‌دهد که این دبیران بیش از این توسعهٔ کار داشته و نوعی نظم و تشکیلات و تقسیم کار در میان بوده است. می‌گوید:

خالد بن سعید بن العاص پیش دست رسول خدا بود، حاجتهای متفرقه‌ای که پیش می‌آمد می‌نوشت؛ همچنین مغیرة بن شعبه و حصین بن نمیر. عبدالله بن ارقم و علاء بن عقبه سندهای مردم و عقود و معاملات آنها را می‌نوشتند. زبیر بن العوّام و جهیم بن الصّلت صورت مالیات و صدقات را ضبط می‌کردند. حذیفة بن الیمان عهده‌دار نوشتن «حرازی» حجاز بود. مُعَیقیب بن ابی فاطمهٔ دوسی غنائم را وارد می‌کرد. زید بن ثابت انصاری نامه به حکّام و پادشاهان می‌نوشت و ضمناً سمت مترجمی رسول خدا را داشت. او زبانهای فارسی و رومی و قبطی و حبشی را ترجمه می‌کرد و همهٔ اینها را در مدینه از اهل این زبانها آموخته بود[1]. حنظلة بن الرّبیع ذخیره بود و هر وقت یکی از آنها که نام بردیم نبود او کارش را انجام می‌داد و به «حنظلهٔ کاتب» معروف شده بود. حنظله در زمان خلافت عمر که

۱. در **جامع ترمذی** از زید بن ثابت نقل می‌کند: پیغمبر اکرم مرا فرمان داد که زبان سریانی را یاد بگیرم. و هم **جامع** ترمذی از زید بن ثابت نقل می‌کند: رسول خدا به من فرمود لغت یهود را یاد بگیر و گفت به خدا قسم که نمی‌توانم در نامه‌های خود به یهود اعتماد کنم. من در حدود نصف یک ماه یادگرفتم. بعد از آن هر وقت می‌خواست به یهود نامه بنویسد من می‌نوشتم و هرگاه نامه‌ای از یهود برایش می‌رسید من برایش می‌خواندم. در **فتوح البلدان** بلاذری صفحهٔ ۴۶۰ می‌گوید: زین بن ثابت گفت رسول خدا مرا فرمان داد که کتاب یهود را (به زبان سریانی) یاد بگیرم، و به من فرمود که من از یهود بر کتاب خود نگرانم؛ نیمی (از ماه یا سال) نگذشت که فراگرفتم. از آن پس من نامه‌های او را به یهود می‌نوشتم و نامه‌هایی که یهود به پیغمبر می‌نوشتند من برایش قرائت می‌کردم.

فتوحات اسلامی رخ داد به «رها» رفت و در همان جا فوت کرد. عبدالله بن سعد بن ابی سرح مدتی سمت نویسندگی داشت ولی بعد مرتد شد و به مشرکان پیوست. شرحبیل بن حسنهٔ طابخی نیز برایش نوشته است. ابان بن سعید و علاء بن الحضرمی نیز گاهی برایش می‌نوشتند. معاویه فقط چند ماهی قبل از وفات رسول خدا برایش نویسندگی کرد. اینها کسانی هستند که رسماً مدتی عهده‌دار سمت دبیری بودند؛ و اما افرادی که احیاناً یک یا دو نامه برایش نوشته‌اند و جزء دبیران پیغمبر به شمار نمی‌روند ما از آنها یاد نمی‌کنیم[1].

مسعودی در اینجا از کُتّاب وحی و همچنین نویسندگان پیمان‌نامه‌های رسمی مانند علی علیه السلام و عبدالله بن مسعود و اُبیّ بن کعب و غیر اینها نام نبرده است؛ مثل اینکه خواسته است کسانی را نام ببرد که سمت دیگری غیر از سمت کتابت وحی عهده‌دار نبوده‌اند.

در تواریخ و احادیث اسلامی به قضایای زیادی برمی‌خوریم مبنی بر اینکه متقاضیانی از دور یا نزدیک به حضور رسول اکرم می‌آمده‌اند و از ایشان تقاضای نصیحت و موعظه‌ای می‌کرده‌اند و آن حضرت با سخنان حکیمانه و پرمغز خود به پرسش آنها پاسخ داده است. این سخنان فی‌المجلس یا بعدها نوشته شده است.

باز هم در یک جا نمی‌بینیم که رسول خدا خودش در جواب متقاضیان یک سطر نوشته باشد. قطعاً اگر یک سطر نوشته از پیغمبر اکرم باقی می‌ماند، مسلمانان به عنوان تیمّن و تبرّک و بزرگترین افتخار برای خود و خاندان خود آن را نگهداری می‌کردند، همچنان‌که دربارهٔ حضرت

---

۱. التنبیه و الاشراف، ص ۲۴۵ و ۲۴۶

امیر علیه السلام و سایر ائمه چنین جریانها زیاد می‌بینیم، که قسمتی از خطوط آن بزرگواران سالها بلکه قرنها در خاندان خودشان یا در خاندان شیعیان محفوظ مانده است. همین الآن قرآنهایی موجود است که منسوب به آن بزرگواران است.

جریان معروف زید بن علیّ بن الحسین علیه السلام و یحیی بن زید و کیفیت نگهداری آنها از **صحیفهٔ سجادیه** شاهد این مدّعاست.

ابن النّدیم در فن اول از مقالهٔ دوم **الفهرست** جریان جالبی نقل می‌کند، می‌گوید:

> با یکی از شیعیان کوفی که نامش محمّد بن الحسین و معروف به ابن ابی بعره بود آشنا شدم. کتابخانه‌ای داشت که مثل آن را ندیده‌ام. او آن کتابخانه را از یک مرد شیعی کوفی دریافت کرده بود و عجیب این است که در هر کتاب یا ورقه‌ای ثبت بود که به خط کی است. جماعتی از علما شهادت خود را بر اینکه خط، خط کی است نوشته بودند. در آن کتابخانه خطوطی از امامین همامین حسن بن علی و حسین بن علی (علیهما السلام) موجود بود و نگهداری می‌شد، و همچنین اسناد و عهدنامه‌هایی به خط علی علیه السلام و سایر دبیران رسول خدا موجود بود و از آنها مراقبت می‌شد[1].

آری، تا این حد این آثار متبرّک حفظ و نگهداری می‌شده است. چگونه ممکن است که رسول خدا حداقل یک سطر نوشته باشد و با آن عنایت عجیب مسلمین به حفظ آثار ـ خصوصاً آثار متبرّکه ـ باقی نمانده باشد؟!

---

۱. **الفهرست**، چاپ مطبعة الاستقامة قاهره، ص ۶۷

مسئلهٔ نوشتن آن حضرت حتی در دورهٔ رسالت، طبق قرائن و امارات منتفی است، اما مسئلهٔ خواندن آن حضرت را در دورهٔ رسالت نمی‌توان به طور قطع منتفی دانست هرچند دلیل کافی بر خواندن آن حضرت حتی در این دوره نداریم بلکه بیشتر قرائن از نخواندن آن حضرت حتی در ایـن دوره حکایت می‌کند.

جریان حدیبیّه

در تاریخ زندگی رسول اکرم جریانهایی پیش آمده که روشن مـی‌کند آن حضرت حتی در دورهٔ مدینه نه می‌خوانده و نه می‌نوشته است. در مـیان همهٔ آنها حادثهٔ حدیبیّه به علت حساسیت خاص تاریخی از همه معروفتر است و با آنکه نقلهای تاریخی و حدیثی اختلافاتی با یکدیگر دارند، باز هم تا حدود زیادی به روشن شدن مطلب کمک می‌کند.

در ماه ذی‌القعدهٔ سال ششم هجری، رسول خدا صلّی الله علیه و آله به قصد انـجام عمره و حج، مدینه را به سوی مکه ترک کرد؛ دستور داد شترهای قربانی را با علائم قربانی همراهشان سوق دهند؛ اما همینکه به حدیبیّه ـ تقریباً در دو فرسخی مکه ـ رسیدند قریش جبهه گرفتند و مانع ورود مسلمین شدند. با اینکه ماه حرام بود و طبق قانون جاهلیت نیز قریش حق نداشتند مانع شوند و رسول اکرم توضیح داد جز زیارت کعبه قصدی ندارم و پس از انجام اعمال برمی‌گردم، قریش موافقت نکردند. مسلمانان اصرار داشتند که به عنف وارد مکه شوند ولی رسول اکرم حاضر نشد و نخواست احترام کعبه

بریزد. موافقت شد پیمان صلحی میان قریش و مسلمانان منعقد گردد.

صورت پیمان صلح را پیغمبر اکرم املا می‌کرد و علی علیه السلام می‌نوشت. پیغمبر اکرم فرمود بنویس: بسم الله الرحمن الرحیم.

سهیل بن عمرو نمایندهٔ قریش اعتراض کرد و گفت این شعار شماست و ما با آن آشنایی نداریم؛ بنویسید: بِسْمِکَ اللّهُمَّ. رسول اکرم موافقت کرد و به علی فرمود این طور بنویس. بعد فرمود: بنویس این قراردادی است که میان محمّد رسول الله و قریش منعقد می‌گردد. نمایندهٔ قریش اعتراض کرد و گفت: ما تو را رسول الله نمی‌دانیم، فقط پیروان تو، تو را رسول الله می‌دانند؛ ما اگر تو را رسول الله می‌دانستیم با تو نمی‌جنگیدیم و مانع ورود تو به مکه هم نمی‌شدیم؛ اسم خود و اسم پدرت را بنویس. رسول اکرم فرمود: شما مرا چه رسول الله بدانید و چه ندانید من رسول الله‌ام. سپس به علی فرمان داد که بنویس: این پیمانی است که میان محمّد بن عبدالله و مردم قریش منعقد می‌شود.

اینجا بود که مسلمانان سخت برآشفتند؛ و هم از این به بعد است که نقلهای تاریخی در بعضی خصوصیات با هم اختلاف دارد.

از **سیرهٔ ابن‌هشام** و **صحیح بخاری** «باب الشّروط فی الجهاد و المصالحة مع اهل الحرب»[1] برمی‌آید که این اعتراض قبل از نوشتن کلمهٔ «رسول الله» صورت گرفت و همان‌وقت رسول اکرم موافقت فرمود که بجای محمّد رسول‌الله، محمّد بن عبدالله نوشته شود. ولی از بیشتر نقلها برمی‌آید که این اعتراض وقتی صورت گرفت که علی علیه السلام این کلمه را نوشته بود و پیغمبر از علی علیه السلام خواست که این کلمهٔ را محو کند و علی از اینکه با دست خود آن کلمهٔ مبارک را محو کند معذرت خواست.

در اینجا باز نقلها مختلف می‌شود: روایات شیعه اتفاق دارند که پس از

۱. ج ۳ / ص ۲۴۲

امتناع علی علیه‌السلام از اینکه به دست خود این کلمهٔ مبارک را محو کند، پیغمبر خود محو کرد و سپس علی علیه‌السلام نوشت: محمّد بن عبدالله. در بعضی از این روایات و همچنین در بعضی روایات اهل سنت تصریح دارد که پیغمبر از علی علیه‌السلام خواست که کلمه را نشان دهد و گفت: دست مرا روی کلمه بگذار تا خودم محو کنم. علی علیه‌السلام چنین کرد. پیغمبر خودش با دست خود کلمهٔ «رسول الله» را محو کرد و آنگاه علی علیه‌السلام بجای آن نوشت: بن عبدالله. پس نویسنده علی علیه‌السلام بوده نه پیغمبر، بلکه طبق این نقلها که هم از طریق شیعه است و هم از طریق اهل سنت، پیغمبر اکرم نه می‌خوانده و نه می‌نوشته است.

در کتاب **قصص قرآن** ابوبکر عتیق نیشابوری سورآبادی که برگرفته‌ای است از تفسیر وی بر قرآن و در قرن پنجم تألیف یافته و به زبان پارسی است، جریان حدیبیّه را نقل می‌کند تا آنجا که سهیل بن عمرو نمایندهٔ قریش به کلمهٔ «رسول الله» اعتراض کرد. می‌گوید:

> گفت (سهیل بن عمرو) چنین نبیس: «هذا ما صالح علیه محمّد بن عبدالله سهیل بن عمرو.» رسول صلّی الله علیه گفت مرعلی را که رسول الله بمحای. علی را از دل بر نیامد که رسول الله بمحودی. هرچند که رسول می‌گفت، علی می‌پیچید. رسول صلّی الله علیه گفت: انگشت من بر آن نِه تا من بمحایم، زانکه رسول صلّی الله علیه امّی بود نبشته ندانستی. علی انگشتر رسول بر آن نهاد. رسول صلّی الله علیه بمحود، تا چنانکه مراد سهیل بود نبشت.

یعقوبی نیز در **تاریخ** خود می‌نویسد: پیغمبر به علی امر کرد که بجای «رسول الله» «بن عبدالله» بنویسد.

در **صحیح مسلم** نیز پس از آنکه می‌نویسد علی از محو کردن امتناع کرد، می‌نویسد:

(پیغمبر اکرم فرمود) «فَاَرِنی مَکانَها» فَاَراهُ مَکانَها فَـمَحاها وَ کَتَبَ ابْنَ عَبْدِاللهِ. به علی گفت جای کلمه را به من نشان بده، علی نشان داد. پیامبر محو کرد و نوشت محمّد بن عبدالله[1].

در این روایت از طرفی می‌نویسد پیغمبر در محو کردن از علی کمک خواست، از طرف دیگر می‌نویسد پیغمبر محو کرد و نوشت. ممکن است در ابتدا به نظر برسد که پس از محو، خود پیغمبر اکرم نـوشت، ولی مسـلّماً مقصود ناقل حدیث این است که علی نوشت، زیرا در متن خود حدیث آمده است که پیغمبر برای محو از علی کمک خواست.

از **تاریخ طبری** و **کامل** ابن اثیر و از روایت دیگر بخاری در باب الشّروط تقریباً به صراحت استفاده می‌شود که کلمهٔ دوم را خود پیغمبر به خط خود نوشت، زیرا نوشته‌اند «فَاَخَذَهُ رَسولُ اللهِ وَکَتَبَ» یعنی پیغمبر از علی گرفت و خود نوشت. در عبارت طبری و ابن اثیر یک جمله اضافه دارد بـه ایـن ترتیب:

فَاَخَذَهُ رَسولُ اللهِ وَ لَیْسَ یُحْسِنُ اَنْ یَکْتُبَ فَکَتَبَ. رسول خدا از علی گرفت و در حالی که نوشتن را نمی‌دانست، نوشت.

روایت طبری و ابن اثیر تأیید می‌کند که رسول خدا نمی‌نوشته است و در حدیبیّه به طور استثنایی نوشته است.

---

۱. صحیح مسلم، ج ۵ / ص ۱۷۴

این روایت شاید نظر کسانی را تأیید کند که می‌گویند پیغمبر به تعلیم الهی اگر می‌خواست بنویسد می‌توانست بنویسد ولی نمی‌نوشت، همچنان که پیغمبر هرگز شعر نسرود و حتی شعر دیگری را نیز قرائت نکرد؛ احیاناً اگر تک بیتی از دیگری می‌خواست بخواند، آن را «حلّ» می‌کرد؛ یعنی کلمات را مقدّم و مؤخّر و یا در الفاظ شعر کم و زیاد می‌کرد که از صورت شعری خارج شود، زیرا خداوند شعر را شایستهٔ مقام او نمی‌دانست: وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما یَنْبَغی لَهُ اِنْ هُوَ اِلّا ذِکْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبینٌ[1].

به طوری که ملاحظه می‌شود نقلها در جریان حدیبیّه یکنواخت نیست و هرچند از بعضی نقلها استفاده می‌شود که در آن جریان کلمهٔ «بن عبدالله» را که به منزله جزئی از امضای آن حضرت شمرده می‌شود به دست خود نوشته است، ولی همان نقلها تأیید می‌کند که جنبهٔ استثنایی داشته است.

در اُسد الغابة ذیل احوال تمیم بن جُراشهٔ ثقفی، داستانی از او نقل می‌کند که به صراحت می‌فهماند پیغمبر اکرم حتی در دورهٔ رسالت نه می‌خوانده و نه می‌نوشته است. می‌گوید:

> من و گروهی از ثقیف بر پیغمبر وارد شدیم و اسلام اختیار کردیم. از او خواستیم قراردادی با ما امضا کند و شروط ما را بپذیرد. پیغمبر اکرم فرمود هرچه می‌خواهید بنویسید، بیاورید ببینم. ما می‌خواستیم شرط کنیم که ربا و زنا را به ما اجازه دهد. چون خودمان نمی‌توانستیم بنویسیم به علیّ بن ابی‌طالب مراجعه کردیم. علی چون دید ما چنین شرطی داریم از نوشتن امتناع کرد. از خالد بن سعید بن العاص تقاضا کردیم. علی به او

---

۱. یس / ۶۹

گفت: می‌دانی از تو می‌خواهند که چه بنویسی؟ او گفت: من چکار دارم؟ هرچه آنها گفتند من می‌نویسم؛ بعد که نزد پیغمبر بردند خودش می‌داند چه کند.

خالد آن را نوشت و نزد پیغمبر بردیم. پیغمبر به یک نفر دستور داد آن را بخواند. همینکه به «ربا» رسید گفت: دست مرا روی کلمهٔ ربا بگذار. او دست پیغمبر را روی آن کلمه گذاشت و پیغمبر با دست خود آن را محو کرد و این آیهٔ قرآن را خواند: یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ذَروا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبوٰا[1]. شنیدن این آیه به روح ما ایمان و اطمینان بخشید. قبول کردیم ربا نخوریم. آن شخص که نامه را می‌خواند ادامه داد، به موضوع «زنا» رسید. باز پیغمبر دست خویش را روی آن کلمه گذاشت و خواند: وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنا اِنَّهُ کانَ فاحِشَةً[2]...[3]

۱. بقره / ۲۷۸
۲. اسراء / ۳۲
۳. اُسد الغابة، ج ۱ / ص ۲۱۶

ادعای عجیب

عجیب این است که طبق آنچه چهار سال پیش بعضی از مجلات و نشریات ایران نوشتند[1] یکی از دانشمندان مسلمان هند به نام دکتر سیّد عبداللطیف که اهل حیدرآباد هند است و ریاست انستیتوی مطالعات فرهنگی دربارهٔ هند و شرق نزدیک و همچنین ریاست آکادمی مطالعات اسلامی حیدرآباد را به عهده دارد، در یکی از کنفرانسهای اسلامی هند سخنرانی مبسوطی در این زمینه کرده و به زبان انگلیسی منتشر کرده و مدعی شده که رسول خدا حتی قبل از دورهٔ رسالت می‌خوانده و می‌نوشته است!!

انتشار گفته‌های آقای دکتر سیّد عبداللطیف هیجان خاصی در میان خوانندگان ایرانی ایجاد کرد و مراجعات و پرسشهای زیادی همان‌وقت از

۱. مجلهٔ روشنفکر شمارهٔ هشتم مهرماه و شمارهٔ پانزدهم مهرماه ۱۳۴۴ و نشریهٔ کانون سردفتران شمارهٔ آبان‌ماه ۱۳۴۴ نقل از نشریهٔ آموزش و پرورش شمارهٔ شهریور ۱۳۴۴

مقامات مربوطه در این باره می‌شد. اینجانب همان وقت یک سخنرانی کوتاهی برای دانش‌آموزان در این زمینه ایراد کرد.

از نظر علاقه‌ای که همان وقت در عموم احساس می‌شد و هم از نظر اینکه در سخنان آقای دکتر سیّد عبداللطیف چیزهایی هست که از یک محقق بعید است، ما سخنان ایشان را نقل و نقد می‌کنیم. ایشان مدعی شده‌اند که:

۱. علت اینکه گفته شده رسول اکرم نه می‌خوانده و نه می‌نوشته است، فقط اشتباهی است که مفسران در تفسیر کلمهٔ «امّی» کرده‌اند. این کلمه در سورهٔ اعراف در آیهٔ ۱۵۷ و ۱۵۸ در وصف رسول اکرم آمده است. در آیهٔ ۱۵۷ می‌فرماید:

اَلَّذینَ یَتَّبِعونَ الرَّسولَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ.

آنانی که فرستاده‌ای را که پیامبری امّی است، پیروی می‌کنند.

در آیهٔ ۱۵۸ می‌فرماید:

فَـامِنوا بِاللهِ وَ رَسولِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ.

به خدا و فرستاده‌اش پیامبر امّی ایمان بیاورید.

ایشان می‌گویند مفسران پنداشته‌اند که معنی «امّی» درس‌ناخوانده است، در صورتی که معنی «امّی» این نیست.

۲. در قرآن آیات دیگری هست که به صراحت می‌فهماند رسول خدا، هم می‌خوانده و هم می‌نوشته است.

۳. برخی از احادیث معتبر و نقلهای تاریخی به صراحت خواندن و نوشتن رسول خدا را ثبت کرده است.

اینهاست خلاصهٔ ادعای مشارٌالیه. ما به ترتیب، این سه قسمت را بحث و انتقاد می‌کنیم.

۱. آیا منشأ اعتقاد به درس‌ناخواندگی پیغمبر تفسیر کلمهٔ «امّی» بوده است؟

ادعای این دانشمند که می‌گوید منشأ اعتقاد مسلمانان به درس‌ناخواندگی پیغمبر فقط تفسیر کلمهٔ «امّی» بوده است بی‌اساس است، زیرا:

اولاً، تاریخ عرب و مکهٔ مقارن ظهور اسلام گواه قاطع بر درس‌ناخواندگی پیغمبر است. قبلاً توضیح داده‌ایم که وضع خواندن و نوشتن در محیط حجاز مقارن ظهور اسلام آنچنان محدود بوده است که نام فرد فرد کسانی که با این صنعت آشنا بودند به واسطهٔ کثرت اشتهار در متون تواریخ ثبت شده است و احدی پیغمبر را جزء آنان به شمار نیاورده است. فرضاً در قرآن اشاره و یا تصریحی به این مطلب نمی‌بود، مسلمین مجبور بودند به حکم تاریخ قطعی قبول کنند که پیغمبرشان درس‌ناخوانده بوده است.

ثانیاً، در خود قرآن آیهٔ دیگری هست که از آیات سورهٔ اعراف که در آنها کلمهٔ «امّی» به کار رفته است صراحت کمتری ندارد. مفسران اسلامی در مفهوم کلمهٔ «امّی» که در آیات سورهٔ اعراف هست کم و بیش اختلاف‌نظر دارند، ولی در مفهوم این آیه از نظر دلالت بر درس‌ناخواندگی پیغمبر اکرم هیچ‌گونه اختلاف‌نظر ندارند. آن آیه این است:

> وَما کُنْتَ تَتْلوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمینِکَ اِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلونَ[۱].

۱. عنکبوت / ۴۸

تو پیش از نزول قرآن هیچ نوشته‌ای را نمی‌خواندی و با دست راست خود (که وسیلهٔ نوشتن است) نمی‌نوشتی. و اگر قبلاً می‌خواندی و می‌نوشتی، یاوه‌گویان شک و تهمت به وجود می‌آوردند.

این آیه صراحت دارد که پیغمبر، قبل از رسالت نه می‌خوانده و نه می‌نوشته است. مفسران اسلامی عموماً این آیه را همین‌طور تفسیر کرده‌اند. اما مشارٌالیه مدعی است که در تفسیر این آیه نیز اشتباه شده است؛ مدعی است کلمهٔ «کتاب» در این آیه اشاره به کتابهای مقدس است از قبیل **تورات** و **انجیل**؛ مدعی است این آیه می‌گوید تو قبل از نزول قرآن با هیچ کتاب مقدسی آشنا نبودی، زیرا این کتابها به زبان عربی نبود، و اگر آن کتابها را که به زبان غیرعربی است خوانده بودی مورد شک و تهمت یاوه‌گویان واقع می‌شدی.

این ادعا صحیح نیست. «کتاب» در لغت عربی، برخلاف مفهوم رایج امروز این کلمه در زبان فارسی، به معنی مطلقِ نوشته است، خواه نامه باشد یا دفتر، مقدس و آسمانی باشد یا غیرمقدس و غیرآسمانی. در قرآن کریم این کلمه مکرر استعمال شده است:

گاهی در مورد نامه‌ای که میان دو نفر مبادله می‌شود به کار رفته است، مانند آنچه دربارهٔ ملکهٔ سبا آمده است:

یا اَیُّهَا الْـمَلَأُ اِنِّی اُلْقِیَ اِلَیَّ کِتابٌ کَریمٌ. اِنَّهُ مِنْ سُلَیْمانَ[1].

ای بزرگان! نامه‌ای گرامی به من رسیده است. نامه از سلیمان است.

---

۱. نمل / ۲۹ و ۳۰

و گاهی در مورد قراردادی که به عنوان سند میان دو نفر مبادله می‌شود استعمال شده است:

وَ الَّذینَ یَبْتَغونَ الْکِتابَ مِمّا مَلَکَتْ اَیْمانُکُمْ فَکاتِبوهُمْ[۱].
بردگانی که مایلند طبق یک قرارداد خود را آزاد کنند، تقاضای آنان را بپذیرید و با آنها قرارداد مبادله کنید.

و گاهی در مورد الواح غیبی و حقایق ملکوتی که حکایت علمی از حوادث جهان دارند به کار رفته است:

وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ اِلّا فی کِتابٍ مُبینٍ[۲].
هیچ تر و یا خشکی نیست مگر آنکه در نوشته‌ای روشن مضبوط است.

در قرآن کریم تنها در مواردی که کلمهٔ «اهل» به این کلمه اضافه شده و «اهل‌الکتاب» گفته شده است، اصطلاح خاصی منظور شده است.
اهل کتاب یعنی پیروان یکی از کتب آسمانی. در سورهٔ نساء آیهٔ ۱۵۳ چنین می‌فرماید:

یَسْئَلُکَ اَهْلُ الْکِتابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ.
پیروان کتاب آسمانی از تو می‌خواهند که از آسمان نامه‌ای بر آنها فرود آوری.

---

۱. نور / ۳۳
۲. انعام / ۵۹

در این آیه این کلمه دو نوبت ذکر شده است: یک نوبت با کلمهٔ «اهل» و یک نوبت تنها. آنجا که کلمهٔ «اهل» به این کلمه اضافه شده است مقصود کتاب آسمانی است، و آنجا که تنها ذکر شده یک نامهٔ ساده است.

بعلاوه جملهٔ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ خود قرینه است که مقصود این است: تو نه می‌خواندی و نه می‌نوشتی، و اگر خواندن و نوشتن می‌دانستی تو را متهم می‌کردند که از جای دیگر گرفته و نوشته‌ای، اما چون تو نه خواندن می‌دانستی و نه نوشتن، پس جایی برای این تهمت نیست.

اما اگر مقصود این باشد که تو کتابهای مقدس را چون به زبان دیگر است نخوانده‌ای، معنی آیه این خواهد بود: «تو قبلاً به زبانهای دیگر نمی‌خواندی و به آن زبانها نمی‌نوشتی» و البته معنی درستی نیست، زیرا تنها خواندن آن کتابها با آن زبانها کافی بود برای تهمت؛ لازم نبود که حتماً با آن زبانها بتواند بنویسد؛ همین‌قدر که با آن زبانها می‌خواند ولو با زبان خودش می‌نوشت، کافی بود که مورد تهمت قرار گیرد.

آری، در اینجا نکته‌ای هست که ممکن است مؤیّد نظر آقای دکتر سیّدعبداللطیف باشد هرچند خود وی متذکر این نکته نشده است، هیچ‌یک از مفسران نیز به آن توجه نکرده‌اند.

در این آیهٔ کریمه، کلمهٔ «تَتْلوا» به کار رفته است که از مادهٔ «تلاوت» است. تلاوت همچنان‌که راغب در **مفردات** گفته، اختصاص دارد به قرائت آیات مقدس، برخلاف کلمهٔ «قرائت» که اعمّ است. پس هرچند کلمهٔ «کتاب» اعمّ است از کتاب مقدس و غیر مقدس، اما کلمهٔ «تَتْلوا» اختصاص دارد به قرائت آیات مقدس.

ولی ظاهراً علت اینکه در اینجا کلمهٔ «تَتْلوا» به کار رفته است این است که مورد بحث، قرآن است و از لحاظ «مشاکله» که جزء صنایع بدیعیّه است، در مورد قرائت سایر چیزها نیز این کلمه به کار رفته است؛ مثل این است که چنین گفته باشد: تو اکنون قرآن تلاوت می‌کنی، ولی قبل از قرآن

هیچ نوشته‌ای را تلاوت نمی‌کردی.

آیهٔ دیگری که مشعر بر درس‌ناخواندگی رسول اکرم است آیـهٔ ۵۲ از سورهٔ شوری است:

> وَ كَذٰلِكَ اَوْحَيْنا اِلَيْكَ روحاً مِنْ اَمْرِنا ما كُنْتَ تَدْری مَا الْكِتابُ وَ لَا الْايمانُ.
>
> ما قرآن را که روح و حیات است، از «امر» خود بر تو وحی کردیم، تو قبلاً نمی‌دانستی نوشته چیست، ایمان چیست.

این آیه می‌گوید تو قبل از نزول وحی با کتاب و نوشته آشـنا نـبودی. آقای دکتر سیّد عبداللطیف از این آیه ذکری به میان نیاورده است. ممکن است بگوید مقصود از کلمهٔ «کتاب» در این آیه نیز متون مقدس است که به زبان غیر عربی بوده است. جواب همان است که در آیهٔ پیش گفتیم.

مفسران اسلامی به دلیلی که بر ما روشن نیست گفته‌انـد مـقصود از کتاب، خصوص قرآن است. بنا بر این تفسیر، این آیه از مورد اسـتدلال خارج است.

ثالثاً، مـفسران اسـلامی هـرگز در مـفهوم کـلمهٔ «امّـی» وحـدت‌نظر نداشته‌اند در صورتی که دربارهٔ درس‌ناخواندگی و آشنا نبودن رسول اکرم قبل از رسالت با خواندن و نوشتن، همواره وحدت‌نظر میان همهٔ مفسران بلکه میان جمیع علمای اسلام وجود داشته است و این خود دلیل قاطعی است که منشأ اعتقاد مسلمین به درس‌ناخواندگی رسول اکرم تفسیر کلمهٔ «امّی» نبوده است. اما مفهوم کلمهٔ «امّی».

مفهوم کلمهٔ «امّی»

مفسران اسلامی کلمهٔ «امّی» را سه جور تفسیر کرده‌اند:

۱. درس‌ناخوانده و ناآشنا به خط و نوشته

اکثریت طرفدار این نظرند و یا لااقل این نظر را ترجیح می‌دهند. طرفداران این نظر گفته‌اند این کلمه منسوب به «اُمّ» است که به معنی مادر است. امّی یعنی کسی که به حالت مادرزادی از لحاظ اطلاع بر خطوط و نوشته‌ها و معلومات بشری باقی مانده است؛ و یا منسوب به «امّت» است، یعنی کسی که به عادت اکثریت مردم است، زیرا اکثریت توده، خط و نوشتن نمی‌دانستند و عدهٔ کمی می‌دانستند. همچنان که «عامی» نیز یعنی کسی که مانند عامّهٔ مردم است و جاهل است[1]. بعضی گفته‌اند یکی از معانی کلمهٔ «امّت» خلقت است و «امّی» یعنی کسی که بر خلقت و حالت اولیه که بی‌سوادی است باقی است و به شعری از «اَعشیٰ» استناد شده است[2]، و به هر حال، چه مشتق از «امّ» باشد و چه از «امّت»، و «امّت» به هر معنی باشد، معنی این کلمه درس‌ناخوانده است.

۲. اهل امّ‌القریٰ

طرفداران این نظر این کلمه را منسوب به «امّ‌القریٰ» یعنی مکه دانسته‌اند. در سورهٔ انعام آیهٔ ۹۲ از مکه به «امّ‌القریٰ» تعبیر شده است:

> وَ لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُریٰ وَ مَنْ حَوْلَها.
>
> برای اینکه تو به مکه و آنان که در اطراف مکه هستند اعلام خطر کنی.

این احتمال نیز از قدیم‌الایام در کتب تفسیر آمده است[3] و در چندین

---

۱. مفردات راغب، ذیل کلمهٔ «امّ» و مجمع البیان، ذیل آیهٔ ۷۸ بقره

۲. مجمع البیان، ذیل آیهٔ ۷۸ بقره

۳. مجمع البیان، ذیل آیهٔ ۷۵ آل‌عمران و آیهٔ ۱۵۶ اعراف و تفسیر امام فخر رازی، ذیل آیهٔ ۷۵ از سورهٔ اعراف

حدیث از احادیث شیعه این احتمال تأیید شده است، هرچند خود این حدیثها معتبر شناخته نشده است و گفته شده ریشهٔ اسرائیلی دارد[۱].

این احتمال به ادلّه‌ای رد شده است[۲]:

یکی اینکه کلمهٔ «امّ القریٰ» اسم خاص نیست و بر مکه به عنوان یک صفت عام نه یک اسم خاص اطلاق شده است. امّ‌القریٰ یعنی مرکز قریه‌ها. هر نقطه‌ای که مرکز قریه‌هایی باشد امّ‌القریٰ خوانده می‌شود. از آیهٔ دیگر از قرآن که در سورهٔ قصص آیهٔ ۵۹ آمده است معلوم می‌شود که این کلمه عنوان وصفی دارد نه اسمی:

> وَ ما کانَ رَبُّکَ مُهْلِکَ الْقُریٰ حَتّیٰ یَبْعَثَ فی اُمِّها رَسولاً.
> پروردگار تو چنین نیست که مردم قریه‌هایی را هلاک کند مگر آنکه قبلاً پیامبری در مرکز آن قریه‌ها بفرستد و حجت را بر آنها تمام کند.

معلوم می‌شود در زبان قرآن هر نقطه‌ای که مرکز یک منطقه باشد امّ‌القرای آن منطقه است[۳].

دیگر اینکه این کلمه در قرآن به کسانی اطلاق شده است که مکّی نبوده‌اند. در سورهٔ آل‌عمران آیهٔ ۲۰ می‌فرماید:

---

۱. مجلهٔ آستان قدس، شمارهٔ ۲

۲. همان مأخذ

۳. در یکی از روایاتی که وارد شده کلمهٔ «امّی» منسوب به امّ‌القریٰ یعنی مکه است، تأیید شده که این کلمه وصف عامّ است نه اسم خاص، زیرا می‌گوید: وَ اِنَّما سُمِّیَ الْاُمِّیَّ لِاَنَّهُ کانَ مِنْ اَهْلِ مَکَّةَ وَ مَکَّةُ مِنْ اُمَّهاتِ الْقُریٰ یعنی پیغمبر از آن جهت «امّی» خوانده شده است که از اهل مکه است و مکه یکی از امّ‌القریٰ‌هاست.

وَ قُلْ لِلَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ وَ الْاُمِّیّینَ ءَ اَسْلَمْتُمْ.
بگو به اهل کتاب و به امّیّین (اعراب غیر یهودی و نصرانی) آیا تسلیم خدا شدید؟

پس معلوم می‌شود در عرف آن روز و در زمان قرآن به همهٔ اعرابی که پیرو یک کتاب آسمانی نبودند «امّیّین» گفته می‌شده است.

بالاتر اینکه این کلمه حتی به عوام یهود که سواد و معلوماتی نداشتند با اینکه اهل کتاب شمرده می‌شدند نیز اطلاق شده است، چنانکه در سورهٔ بقره آیهٔ ۷۸ می‌فرماید:

وَ مِنْهُمْ اُمِّیّونَ لایَعْلَمونَ الْکِتابَ اِلّا اَمانِیَّ.
بعضی از فرزندان اسرائیل امّی هستند، از کتاب خود اطلاعی ندارند مگر یک سلسله خیالات و اوهام.

بدیهی است یهودیانی که قرآن آنان را «امّی» خوانده است، اهل مکه نبوده‌اند؛ غالباً ساکن مدینه و اطراف مدینه بوده‌اند.

سوم اینکه اگر کلمه‌ای منسوب به امّ‌القریٰ باشد طبق قاعدهٔ ادبی باید بجای «امّی»، «قروی» گفته شود؛ زیرا طبق قاعدهٔ باب نسبت در علم صرف، در نسبت به مضاف و مضافٌ‌الیه، خاصه آنجا که مضاف، کلمهٔ «اب» یا «ام» یا «ابن» یا «بنت» باشد به مضافٌ‌الیه نسبت داده می‌شود نه به مضاف؛ چنانکه در نسبت به ابوطالب، ابوحنیفه، بنی تمیم، طالبی، حنفی، تمیمی گفته می‌شود.

۳. مشرکین عرب که تابع کتاب آسمانی نبودند

این نظریه نیز از قدیم‌الایام میان مفسران وجود داشته است. در **مجمع البیان** ذیل آیهٔ ۲۰ سورهٔ آل‌عمران که «امّیّین» در مقابل «اهل کتاب» قرار

گرفته است (وَ قُلْ لِلَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ وَ الْاُمِّیِّینَ)، این نظر را به صحابی و مفسر بزرگ عبدالله بن عباس نسبت می‌دهد و در ذیل آیهٔ ۷۸ از سورهٔ بقره از ابوعبیده نقل می‌کند، و از ذیل آیهٔ ۷۵ آل‌عمران برمی‌آید که خود طبرسی همین معنی را در مفهوم آن آیه انتخاب کرده است. زمخشری در **کشّاف** نیز این آیه و آیهٔ ۷۵ آل‌عمران را همین‌طور تفسیر کرده است. فخر رازی این احتمال را در ذیل آیهٔ ۷۸ بقره و آیهٔ ۲۰ آل‌عمران نقل می‌کند.

ولی حقیقت این است که این معنی، یک معنی جداگانه غیر از معنی اول نیست؛ یعنی چنین نیست که هر مردمی که پیرو یک کتاب آسمانی نباشند به آنها «امّی» گفته شود هرچند آن مردم تحصیل‌کرده و باسواد باشند. این کلمه به مشرکین عرب از آن جهت اطلاق شده است که مردمی بی‌سواد بوده‌اند. آنچه مناط استعمال این کلمه دربارهٔ مشرکین عرب است ناآشنایی آنها به خواندن و نوشتن بوده نه پیروی نکردن آنها از یکی از کتب آسمانی. لهذا آنجا که این کلمه به صورت جمع آمده و به مشرکین عرب اطلاق شده است این احتمال ذکر شده، اما آنجا که مفرد آمده است و بر رسول اکرم اطلاق شده است احدی از مفسران نگفته که مقصود این است که آن حضرت پیرو یکی از کتابهای آسمانی نبوده است. در آنجا بیش از دو احتمال به میان نیامده است: یکی ناآشنا بودن آن حضرت با خط، دیگر اهل مکه بودن؛ و چون احتمال دوم به ادلّهٔ قاطعی که گفتیم مردود است، پس قطعاً آن حضرت از آن جهت «امّی» خوانده شده است که درس‌ناخوانده و خط نانوشته بوده است.

در اینجا احتمال چهارمی در مفهوم این کلمه داده می‌شود و آن این است که این کلمه به معنی ناآشنایی با متون کتابهای مقدس باشد. این احتمال همان است که آقای دکتر سیّدعبداللطیف از پیش خود اختراع کرده و احیاناً آن را با معنی سومی که ذکر کردیم و از مفسران قدیم نقل کردیم، خلط کرده است. مشارٌالیه می‌گوید:

کلمات «امّی» و «امّیّون» در قرآن در چند جای مختلف به کار رفته است، اما همیشه و همه‌جا فقط یک معنی از آن مستفاد می‌شود. کلمهٔ «امّی» در لغت اصلاً به معنی کودک نوزادی است که از بطن مادر متولد می‌شود و با اشاره به همین حالتِ حیات و زندگی است که کلمهٔ «امّی» را با معنی ضمن آن به معنی کسی که نمی‌تواند بخواند و بنویسد تعبیر کرده‌اند. کلمهٔ «امّی» همچنین به معنی کسی است که در «امّ‌القریٰ» زندگی می‌کرده است. امّ‌القریٰ یعنی مادر شهرها، شهر پایتخت و عمده؛ و این صفتی بود که اعراب زمان پیغمبر برای شهر مکه قائل بودند. بنابراین کسی که اهل مکه بود «امّی» نیز نامیده می‌شد.

یک مورد استعمال دیگر کلمهٔ «امّی» برای کسی است که با متنهای قدیم سامی آشنایی نداشته است و از پیروان دیانت یهود یا دین مسیح که در قرآن به عنوان «اهل‌الکتاب» نامیده شده‌اند، نبوده است. در قرآن کلمهٔ «امّیّون» برای اعراب پیش از اسلام که کتاب مقدسی نداشته‌اند و پیرو تورات و انجیل هم نبوده‌اند، به کار رفته است و در مقابلِ کلمهٔ «اهل‌الکتاب» قرار می‌گرفته است.

در حالی که برای کلمهٔ «امّی» این‌همه معانی مختلف وجود دارد معلوم نیست چرا مفسران و مترجمان قرآن، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، فقط معنی ابتدایی یعنی نوزاد چشم و گوش بسته را گرفته‌اند و آن را به بی‌سواد و جاهل تعبیر کرده‌اند و در نتیجه اهل مکهٔ پیش از اسلام را نیز امّیّون یا گروهی بی‌سواد معرفی کرده‌اند[۱]؟!

---

۱. نشریهٔ کانون سردفتران، شمارهٔ آبان‌ماه ۱۳۴۴، نقل از نشریهٔ آموزش و پرورش

اولاً، از قدیمترین ایام، مفسران اسلامی کلمهٔ «امّی» و «امّیون» را سه جور تفسیر کرده‌اند و لااقل احتمالات سه‌گانه‌ای دربارهٔ آن ذکر کرده‌اند. مفسران اسلامی برخلاف ادعای آقای دکتر سیّد عبداللطیف فقط به یک معنی نچسبیده‌اند.

ثانیاً، هیچ کس نگفته است که کلمهٔ «امّی» به معنی نوزاد چشم‌وگوش بسته است که معنی ضمنی آن کسی باشد که نمی‌تواند بخواند و بنویسد. این کلمه اساساً در مورد نوزاد به کار نمی‌رود؛ در مورد بزرگسالی به کار می‌رود که از لحاظ فن خواندن و نوشتن به حالتی است که از مادر زاده شده است؛ به اصطلاح علمای منطق مفهوم «عدم و ملکه» دارد. منطقیین اسلامی همواره این کلمه را به عنوان یکی از مثالهای عدم و ملکه در کتب منطق ذکر می‌کرده‌اند.

ثالثاً، اینکه می‌گوید یکی از معانی این کلمه این بوده که با متنهای قدیم سامی آشنایی نداشته باشد، صحیح نیست. آنچه از اقوال قدمای مفسرین و اهل لغت استفاده می‌شود این است که این کلمه در حالت جمع (امّیین) به مشرکین عرب گفته می‌شده است در مقابلِ اهل کتاب، به این علت که غالباً مشرکین عرب بی‌سواد بودند، و ظاهراً این عنوان تحقیرآمیز را یهودیان و مسیحیان به آنها داده بودند.

ممکن نیست مردمی فقط به خاطر اینکه با زبان و کتاب مخصوصی آشنایی ندارند ولی به زبان خودشان بخوانند و بنویسند به آنها «امّیین» گفته شود، زیرا به هر حال ریشهٔ این کلمه بنا بر این تفسیر نیز کلمهٔ «امّ» یا «امّت» است و مفهوم باقی بودن به حالت اولی و مادرزادی را می‌رساند.

و اما علت اینکه این کلمه از ریشهٔ امّالقریٰ شناخته نشده است با اینکه به صورت احتمال همواره آن را ذکر می‌کرده‌اند، اشکالات فراوانی است که

‌ـ شمارهٔ شهریور ۱۳۴۴

در این معنی وجود داشته است و قبلاً بیان شد.

پس تعجب این دانشمند هندی بیجاست.

مؤیّد این مدّعا این است که در برخی استعمالات دیگرِ این کلمه که در روایات یا تواریخ ضبط شده است مفهومی جز «درس‌ناخوانده» ندارد. در **بحارالانوار** جلد ۱۶ چاپ جدید صفحهٔ ۱۱۹ می‌نویسد از خود پیغمبر اکرم روایت شده است:

نَحْنُ اُمَّةٌ اُمِّیَّةٌ لانَقْرَأُ وَ لانَکْتُبُ.

ما قومی امّی هستیم که نه می‌خوانیم و نه می‌نویسیم.

ابن خلّکان در جلد ۴ تاریخ خود ذیل احوال محمد بن عبدالملک معروف به «ابن الزّیات» وزیر معتصم و متوکل می‌نویسد:

وی قبلاً جزء دبیران معتصم خلیفهٔ عباسی بود و وزارت را احمد بن شاذی بصری به عهده داشت. روزی نامه‌ای برای معتصم رسید و وزیر آن نامه را برای خلیفه قرائت کرد. در آن نامه کلمهٔ «کِلاء» آمده بود. معتصم که از معلومات بهره‌ای نداشت از وزیر پرسید: کلاء چیست؟ وزیر هم نمی‌دانست. معتصم گفت: «خَلیفةٌ اُمّیٌّ وَ وزیرٌ عامّیٌّ» یعنی خلیفه‌ای درس‌ناخوانده و وزیری جاهل. آنگاه گفت بگویید یکی از دبیران بیاید. ابن‌الزّیات حاضر بود و آمد. این کلمه را با چند کلمهٔ دیگر که قریب‌المعنی بودند معنی کرد و تفاوت آنها را گفت. همین امر مقدمهٔ وزارت ابن‌الزّیات شد.

معتصم که به لغت عامّه سخن می‌گفته است، از کلمهٔ «امّی»

درس‌ناخوانده قصد کرده است. نظامی می‌گوید:

احمد مرسل که خرد خاک اوست		هر دو جهان بستهٔ فتراک اوست
امّـــیِ گـــویا بــه زبــان فــصیح		از الف آدم و مــــــیم مســـــیح
هـمچو الف راست بـه عـهد وفـا		اوّل و آخــــر شـــــده بــر انـــبیا

۲. آیا از قرآن استفاده می‌شود که رسول اکرم می‌خوانده و می‌نوشته است؟

آقای دکتر سیّد عبداللطیف مدعی است از بعضی از آیات قرآن صراحتاً می‌توان فهمید که آن حضرت، هم می‌خوانده و هم می‌نوشته است، از آن جمله آیهٔ ۱۶۴ از سورهٔ آل‌عمران است:

لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْـمُؤْمِنینَ اِذْ بَعَثَ فیهِمْ رَسولاً مِنْ اَنْـفُسِهِمْ یَتْلوا عَلَیْهِمْ ٰایاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَالْحِکْمَةَ وَ اِنْ کانوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ.

خداوند بر مؤمنان منت نهاد آنگاه که پیغمبری در میان آنها برانگیخت که آیات خدا را بر آنها تلاوت می‌کند و آنها را پاکیزه می‌گرداند و به آنها کتاب و حکمت می‌آموزد، و همانا آنها پیش از آن در گمراهی آشکار بودند.

ایشان می‌گویند:

بنا بر تصریح قرآن، نخستین وظیفهٔ پیغمبر آن بود که قرآن را به پیروانش تعلیم دهد و مسلّم است که حداقل شایستگی برای کسی که بخواهد کتاب یا محتویات کتاب و دانش یک کتاب را به دیگران تعلیم دهد، باز هم مطابق تصریح خود قرآن، آن

است که بتواند قلم را به کار بندد یا دست‌کم آنچه را با قلم نوشته شده بخواند[1].

این استدلال، به نظر عجیب می‌آید:

اوّلاً، آنچه مورد اتفاق مسلمین است و مشارٌالیه می‌خواهد خلاف آن را ثابت کند این است که رسول اکرم قبل از رسالت نه می‌خوانده و نه می‌نوشته است. حداکثر این استدلال این است که ایشان در دورهٔ رسالت می‌خوانده و می‌نوشته‌اند چنانکه عقیدهٔ سیّد مرتضی و شعبی و جماعتی دیگر بر این است. پس مدعای آقای دکتر سیّد عبداللطیف اثبات نمی‌شود.

ثانیاً، از نظر دوران رسالت نیز این استدلال ناتمام است. توضیح اینکه در برخی از تعلیمات مانند تعلیماتی که به نوآموز می‌دهند که خواندن و نوشتن به او بیاموزند، یا در تعلیم ریاضیات و امثال آن، احتیاج به قلم و کاغذ و رسم و تخته سیاه و غیره هست و خود معلم باید عمل کند تا دانش‌آموز یا دانشجو یاد بگیرد؛ اما تعلیم حکمت و اخلاق و حلال و حرام که کار پیغمبران است نیازی به قلم و کاغذ و رسم و تخته سیاه ندارد.

مشّائین از حکما را از آن جهت «مشّائین» گفته‌اند که معلم در حالی که راه می‌رفت و قدم می‌زد به دانشجویان تعلیم می‌کرد. البته برای شاگردان که بخواهند ضبط کنند و فراموششان نشود لازم است بنویسند. لذا رسول خدا همواره توصیه می‌کرد که سخنانش را ضبط کنند و بنویسند. می‌فرمود: «قَیِّدُوا الْعِلْمَ» دانش را در بند کنید. گفتند: چگونه در بند کنیم؟ فرمود: بنویسید[2].

---

۱. نشریهٔ کانون سردفتران، نقل از نشریهٔ آموزش و پرورش

۲. بحار، چاپ جدید، ج ۲ / ص ۱۵۱

می‌فرمود:

نَضَّرَ اللهُ عَبْداً سَمِعَ مَقالَتی فَوَعاها وَ بَلَّغَها مَنْ لَمْ‌یَسْمَعْها[۱].
خداوند خرّم کند بنده‌ای را که سخن مرا بشنود و ضبط کند و به آن که نشنیده است ابلاغ نماید.

در حدیث است که رسول خدا سه نوبت پشت سر هم فرمود: خدایا! جانشینان مرا رحمت کن. گفتند: یا رسولَ الله! جانشینان شما کیانند؟ فرمود: کسانی که بعد از من می‌آیند و گفتهٔ مرا و سنت مرا می‌گیرند و به مردم دیگر تعلیم می‌کنند[۲].
ایضاً می‌فرمود:

مِنْ حَقِّ الْوَلَدِ عَلَی الْوالِدِ اَنْ یُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ اَنْ یُعَلِّمَهُ الْکِتابَةَ وَ اَنْ یُزَوِّجَهُ اِذا بَلَغَ[۳].
از حقوق فرزند بر پدر این است که نام نیک برایش انتخاب کند، نوشتن به او بیاموزاند، و وقتی که بالغ شد همسر برایش انتخاب کند.

قرآن کریم در کمال صراحت می‌فرماید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا اِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلیٰ اَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبوهُ

---

۱. کافی، ج ۱ / ص ۴۰۳
۲. بحارالانوار، چاپ جدید، ج ۲ / ص ۱۴۴
۳. وسائل الشیعه، ج ۳ / ص ۱۳۴

وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ [1] .

ای اهل ایمان! هنگامی که نسبت به یکدیگر تعهداتی برای مدت معینی پیدا می‌کنید آن را بنویسید. باید نویسنده‌ای به درستی و انصاف و عدالت آن را بنویسد.

لهذا به دستور خدا و پیامبرش لازم شد مسلمانان به خاطر حفظ آثار دینی‌شان، و هم برای ادای حقوق فرزندانشان، و هم برای انتظام دنیاشان به صنعت شریف نوشتن و خواندن همت بگمارند. همین جهت سبب شد که «نهضت قلم» به وجود آمد؛ آنچنان نهضتی که همان مردمی که افراد باسوادشان انگشت‌شمار بودند، آنچنان رو به علم و دانش و خواندن و نوشتن آوردند که گروهی از آنها در مدینه چند زبان را آموختند و توانستند پیام اسلام را با زبانهای گوناگون به سراسر جهان ابلاغ نمایند.

در تواریخ می‌خوانیم که اسرای بدر را پیغمبر با گرفتن فدیه آزاد کرد. برخی از آنها که فقیر بودند بدون فدیه آزاد شدند و برخی که تعلیم خط می‌دانستند با آنها قرارداد کرد که هرکدامشان ده نفر از کودکان مدینه را خط نوشتن بیاموزانند و آنگاه آزاد شوند [2] .

آری، پیغمبر تا این حد اصرار داشت که این صنعت رایج شود و مسلمانان به دانش و آموختن رو آورند؛ ولی هیچ‌یک از اینها ایجاب نمی‌کند که شخص رسول اکرم نیازی داشته باشد که برای تعلیم و تبلیغ مردم از خواندن و نوشتن استفاده کند.

معظم‌له می‌گوید:

---

۱. بقره / ۲۸۲

۲. تاریخ الخمیس دیاربکری، ج ۱ / ص ۳۹۵ و السیرة الحلبیة، ج ۲ / ص ۲۰۴

خداوند در اوّلْ سوره، از قلم و نوشتن یاد کرده. آیا این آیات صریح و روشن دلیل نیست که پیغمبر اسلام خواندن و نوشتن می‌دانسته و با کتاب و قلم سروکار داشته؟... چگونه ممکن است پیغمبر اکرم مردم را به علم و سواد و نوشتن تشویق کند و خودش به خواندن و نوشتن اعتنایی نداشته باشد، در صورتی که همیشه در کارها پیشقدم بوده است[1].

این استدلال نیز عجیب است.

البته این آیات دلیل بر این است که خداوند که این آیات را بر بنده‌ای برای هدایت بندگانش نازل کرده و هم پیغمبر که این آیات بر قلب مقدسش فرود آمده، ارزش خواندن و نوشتن را برای بشر می‌دانسته‌اند؛ اما این آیات نه دلیل بر این است که خداوند با خواندن و نوشتن و قلم و کاغذ سروکار دارد و نه پیغمبر.

می‌گوید: «پیغمبر اکرم در همهٔ دستورها که می‌داده پیشقدم بوده، چگونه این دستور را داده و خود عمل نکرده است؟» درست مثل این است که بگوییم پزشک که نسخه‌ای به بیمار می‌دهد اول باید خودش آن نسخه را به کار بندد. بدیهی است اگر پزشک بیمار گردد و همان نیازی که بیماران به دوا پیدا می‌کنند پیدا کند، خودش قبل از دیگران نسخهٔ خود را به کار می‌بندد؛ اما اگر بیمار نشد و نیاز پیدا نکرد چطور؟

باید ببینیم پیغمبر اکرم همان نیازی که دیگران به خواندن و نوشتن دارند ـ که سبب می‌شود دارا بودن این صنعت برای آنها کمال، و فاقد بودن آن نقص باشد ـ داشت و دستور خویش را به کار نبست، و یا پیغمبر وضع خاصی دارد که چنین نیازی ندارد. پیغمبر در عبادت، فداکاری، تقوا،

---

۱. مجلهٔ روشنفکر

راستی، درستی، حُسن خلق، دموکراسی، تواضع و سایر اخلاق و آداب حسنه پیشقدم بود، زیرا همهٔ آنها برای او کمال بود و نداشتن آنها نقص بود؛ اما موضوع به اصطلاح سواد داشتن از این قبیل نیست.

ارزش فوق‌العادهٔ سواد داشتن برای افراد بشر از آن جهت است که وسیلهٔ استفاده کردن افراد بشر از معلومات یکدیگر است. خطوط، علامات و رموزی است که افراد بشر برای تفهیم افکار و مقاصد یکدیگر قرارداد کرده‌اند. آشنایی با خطوط، وسیله‌ای است برای انتقال معلومات از فردی به فرد دیگر و از قومی به قوم دیگر و از نسلی به نسل دیگر. بشر به این وسیله معلومات خود را از فنا و نیستی و فراموشی حفظ می‌کند. سواد داشتن از این نظر نظیر زبان دانستن است. انسان به هر اندازه زبانهای بیشتری بداند وسیلهٔ بیشتری برای کسب معلومات بشرهای دیگر در اختیار دارد.

هیچ‌یک از زبان دانستن و سواد داشتن، «علم» به معنی واقعی نیست، اما مفتاح و کلید علم هست. علم این است که انسان به یک حقیقت و یک قانون که در متن هستی واقعیت دارد آگاه گردد. علوم طبیعی، منطق، ریاضیات علم است، زیرا بشر در این علوم یک رابطهٔ واقعی و تکوینی و علّی و معلولی را میان اشیاء خارجی یا ذهنی کشف می‌کند؛ اما دانستن لغت، قواعد زبان و امثال اینها علم نیست، زیرا ما را به یک رابطهٔ واقعی میان اشیاء آگاه نمی‌کند، بلکه بر یک سلسله امور قراردادی و اعتباری که از حد فرض و قرارداد تجاوز نمی‌کند آگاه می‌سازد. دانستن این امور مفتاح و کلید علم است نه خود علم.

آری، در زمینهٔ همین امور قراردادی یک جریانات واقعی پیش می‌آید از قبیل تطورات لغتها و ترکیبات که نمایندهٔ تکامل افکار است و طبق یک قانون طبیعی صورت می‌گیرد، و البته اطلاع بر آن قوانین طبیعی جزء فلسفه و علم است؛ پس ارزش سواد داشتن، از نظر این است که انسان کلید دانش دیگران را در دست می‌گیرد.

اکنون ببینیم آیا راه کسب دانش منحصر به این است که انسان کلید دانش دیگران را در دست داشته باشد و از دانش آنها استفاده کند؟ آیا پیغمبر باید از دانش افراد بشر استفاده کند؟ اگر اینچنین است پس نبوغ و ابتکار کجا رفت؟ اشراق و الهام کجا رفت؟ دانش مستقیم از طبیعت کجا رفت؟

از قضا پست‌ترین انواع دانش‌آموزی همان است که از نوشته‌ها و گفته‌های دیگران به دست آید؛ چه، گذشته از آنکه شخصیت خود دانش‌آموز در آن دخالت ندارد، در نوشته‌های بشری اوهام و حقایق به هم آمیخته است.

دکارت حکیم معروف فرانسوی پس از آنکه یک سلسله مقالات منتشر کرد، صیت شهرتش همه جا پیچید و سخنان تازه‌اش مورد تحسین و اعجاب همگان قرار گرفت. یکی از کسانی که مقالات وی را خوانده بود و بدانها اعجاب داشت و مانند دکتر سیّد عبداللطیف فکر می‌کرد، خیال کرد که دکارت بر گنجینه‌ای از نسخه‌ها و کتابها دست یافته و معلومات خویش را از آنجا به دست آورده است. به ملاقات وی رفت و از وی تقاضا کرد کتابخانه‌اش را به او ارائه دهد. دکارت او را به محوطه‌ای که در آنجا جسد گوساله‌ای را تشریح کرده بود راهنمایی کرد و آن گوساله را به او نشان داد و گفت: این است کتابخانهٔ من! من معلومات خود را از این کتابها به دست می‌آورم.

مرحوم سیّد جمال الدین اسدآبادی می‌گفته است:

> عجب است که بعضی افراد عمری را پای چراغ به خواندن کتابها و نوشته‌های انسانهایی مانند خود صرف می‌کنند، اما یک شب خودِ همان چراغ را مطالعه نمی‌کنند. اگر یک شب کتاب را ببندند و چراغ را مطالعه کنند، معلومات بیشتر و

وسیعتری پیدا می‌کنند.

هیچ‌کس عالم به دنیا نمی‌آید. همهٔ مردم اول جاهل و بعد کم و بیش عالم می‌گردند. و به تعبیر صحیح‌تر، هرکسی جز خدا در ذات خود جاهل است و به موجب نیروها و علل و اسباب دیگری عالم می‌شود. پس هرکسی نیازمند به معلم، یعنی نیازمند یک قوّه و نیرویی است که الهام‌بخش او باشد. خداوند دربارهٔ رسول اکرم می‌فرماید:

اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً فَاویٰ. وَ وَجَدَکَ ضالّاً فَهَدیٰ. وَ وَجَدَکَ عائِلاً فَاَغْنیٰ[1].

آیا تو یتیمی نبودی که خدا به تو پناه داد؟ گمراه و بی‌خبر نبودی که خدا تو را راهنمایی کرد و باخبرت ساخت؟ تهیدست نبودی که خداوند تو را بی‌نیاز ساخت؟

اما سخن در معلم است که لزوماً چی و کی باید باشد؟ آیا انسان حتماً باید از بشر دیگر علم بیاموزد، پس حتماً لازم است کلید دانش بشرهای دیگر را که نامش «سواد داشتن» است در اختیار داشته باشد؟ آیا انسان را آن پایه نیست که مبتکر باشد؟ آیا انسان نمی‌تواند بی‌نیاز از انسانهای دیگر، کتاب طبیعت و خلقت را مطالعه کند؟ آیا انسان را آن مقام و درجه نیست که با غیب و ملکوت اتصال پیدا کند و خداوند مستقیماً معلم و هادی او باشد؟ قرآن کریم دربارهٔ پیغمبر می‌فرماید:

وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ. اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یوحیٰ. عَلَّمَهُ شَدیدُ

---

۱. ضحی / ۶-۸

الْقُوىٰ[۱].

او از هوای نفس سخن نمی‌گوید، آنچه می‌گوید جز وحی که به او می‌رسد نیست؛ آن که دارای نیروهای زیادی است او را تعلیم داده است.

علی علیه‌السلام دربارهٔ رسول اکرم می‌فرماید:

وَ لَقَدْ قَرَنَ اللهُ بِهِ مُنْذُ کانَ فَطیماً اَعْظَمَ مَلَکٍ مِنْ مَلائِکَتِهِ یَسْلُکُ بِهِ طَریقَ الْـمَکارِمِ وَ مَحاسِنِ اَخْلاقِ الْعالَمِ[۲].

از آن زمان که کودک بود و تازه از شیر گرفته شده بود، خداوند بزرگترین فرشتهٔ خویش را مأمور و مراقب او قرار داده، آن فرشته او را در راههای مکرمت می‌برد و به نیکوترین اخلاق جهان سوق می‌داد.

آن طرف که عشق می‌افزود درد
بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
عاشقان را شد مدرّس حُسن دوست
دفتر و درس و سبقشان روی اوست
خامشند و نعرهٔ تکرارشان
می‌رود تا عرش و تخت یارشان
درسشان آشوب و چرخ ولوله
نی زیادات است و باب و سلسله[۳]

۱. نجم / ۳-۵
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۰
۳. زیادات و باب و سلسله نام سه کتاب معروف آن عصر است.

سـلسلهٔ ایـن قـوم جُـعد مشکـبار
مسـئلهٔ دور است امـا دور یـار
هرکه در خلوت بـه بـینش یـافت راه
او ز دانشـها نـجوید دسـتگاه[۱]

□

عـارف از پـرتو مـی رازِ مـعانی دانست
گوهر هرکس از این لعل تـوانـی دانست
شرح مجموعهٔ گل مرغ سحر داند و بس
که نه هر کو ورقی خوانـد مـعانی دانست
ای که از دفتر عـقل آیت عشـق آمـوزی
ترسم این نکته به تحقیق نتانی دانست

ابن خلدون در **مقدمهٔ** معروف خویش فصل «فی اَنَّ الْخَطَّ وَ الْکِتابَةَ مِنْ عِدادِ الصَّنائِعِ الاِنْسانِیَّةِ» بحثی می‌کند در اطراف اینکه خط از آن نظر کمال است که زندگی بشر، اجـتماعی است و افـراد بـه کسب مـعلومات یکدیگر نیازمندند. بعد سیر تکاملی خط را در تمدنها ذکر می‌کند؛ آنگاه به پیدایش خط در محیط حجاز اشاره می‌کند و سپس می‌گوید:

> در صدر اسلام، خط از جنبهٔ فنی مراحل ابتدایی را طی می‌کرد و خطوط صحابه از لحاظ رسم‌الخط، خالی از نقص نبوده است؛ ولی بعدها تابعین و اخلاف آنها همان رسم‌الخط را به عـنوان تیمّن و تبرّک در کتابت قـرآن حـفظ کـردند و از آن تـجاوز نکردند با اینکه بعضی از آن رسم‌الخط‌ها خلاف قاعده بـود؛ لهذا بعضی کلمات قرآن با رسم‌الخط خاصی باقی ماند.

---

۱. مثنوی، دفتر سوم

آنگاه می‌گوید:

کمالات فنی و عملی از قبیل رسم‌الخط را که بستگی دارد به اسباب و وسایل زندگی و جنبهٔ نسبی دارد، با کمالات مطلق که فقدان آنها نقص در انسانیت انسان است و نقص واقعی است نباید اشتباه کرد.

ابن خلدون آنگاه موضوع امّی بودن رسول خدا را طرح می‌کند و خلاصه سخنش این است:

پیغمبر، امّی بود. امّی بودن برای او کمال بود، زیرا او علم خویش را از بالا فرا گرفته بود. اما امّی بودن برای ما نقص است، زیرا مساوی است با جاهل بودن ما[1].

آیهٔ دیگری که از طرف مشارٌالیه به آن استناد شده آیهٔ ۲ و ۳ از سورهٔ «لَمْ یَکُنْ» است. می‌گوید:

بسیار شگفت‌انگیز است که مترجمان و مفسران قرآن به این آیه که توصیف حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله می‌باشد توجه نکرده‌اند که در آن گفته شده: «رَسولٌ مِنَ اللهِ یَتْلوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً» یعنی محمّد پیغمبر خدا که صحیفه‌های مقدس و مطهر را قرائت می‌کند. باید توجه کرد که در این آیات گفته نشده است که پیغمبر صحیفه‌های مقدس را از خاطر خود نقل می‌کند، بلکه

---

۱. مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ ابراهیم حلمی، ص ۴۹۴ و ۴۹۵

تصریح شده است که این صحیفه‌ها را قرائت مـی‌کند و از رو می‌خواند.

پاسخ این استدلال آنگاه روشن می‌شود که مفهوم دو کلمه از کلمات آیهٔ فوق‌الذکر روشن شود: کلمهٔ «صحیفه» و کلمهٔ «یتلوا».

«صحیفه» به معنی ورق (برگ) است و «صحف» جمع صحیفه است. معنی آیه با جملهٔ بعد که می‌فرماید: فیها کُـتُبٌ قَـیِّمَةٌ ایـن است: پـیغمبر برگهای پاک و منزّهی را که در آنها نوشته‌هایی راست و پایدار هست برای مردم می‌خواند.

مقصود از این برگها همان چیزها بوده که آیات قرآن مجید را بر روی آنها می‌نوشته‌اند. پس مقصود ایـن است کـه پـیغمبر قـرآن را بـر مـردم می‌خواند.

کلمهٔ «یتلوا» از مادهٔ تلاوت است. به هیچ مدرکی بر نخورده‌ایـم کـه تلاوت به معنی خواندن از رو باشد. آنچه مجموعاً از کلمات اهل لغت و از موارد استعمال کلمهٔ «قرائت» و کلمهٔ «تلاوت» فهمیده می‌شود این است که هر سخن گفتن، قرائت یا تلاوت نیست. قرائت و تـلاوت در مـوردی است که سخنی که خوانده می‌شود مربوط به یک متن باشد، خواه آنکه آن متن از رو خوانده شود یا از بر؛ مثلاً خواندن قرآن، قرائت و تـلاوت است، خواه از روی مصحف خوانده شود و یا از حفظ، با یک تفاوت میان خود این دو کلمه: تلاوت اختصاص دارد به خواندن متنی کـه مـقدس بـاشد، ولی قرائت اعمّ است از قرائت آیات مقدس و چیز دیگر. مـثلاً صـحیح است گفته شود: **گلستان** سعدی را قرائت کردم، اما صحیح نیست گـفته شـود: **گلستان** سعدی را تلاوت کردم.

و در هر حال، اینکه آن متن از بر خوانده شود یا از رو، نـه در مـفهوم قرائت دخالت دارد و نه در مفهوم تلاوت. علیهذا آیهٔ فوق‌الذکر جـز ایـن

نمی‌گوید که پیغمبر آیات قرآن را که بر صفحاتی نوشته شده است برای مردم تلاوت می‌کند.

اساساً چه احتیاجی هست که پیغمبر هنگام تلاوت آیات قرآن، از رو بخواند؟ قرآن را صدها نفر از مسلمانان حفظ بودند؛ آیا خود پیغمبر از حفظ نبود و نیازمند بود از رو بخواند؟ خداوند حفظ او را خصوصاً تضمین کرده بود (سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسیٰ)[۱].

مجموعاً معلوم شد که از آیات قرآن به هیچ وجه استفاده نمی‌شود که رسول خدا می‌خوانده و یا می‌نوشته است، عکس آن استفاده مـی‌شود. و فرضاً استفاده شود که آن حضرت می‌خوانده و می‌نوشته است، تازه مربوط به دورهٔ رسالت است و حال آنکه مدعای مشارٌالیه این است که رسول خدا قبل از رسالت می‌خوانده و می‌نوشته است.

۳. تواریخ و احادیث

آقای دکتر سیّد عبداللطیف مدعی است که از تواریخ و احادیث نیز می‌توان استفاده کرد که رسول خدا، هم می‌خوانده و هـم مـی‌نوشته است. بـه دو جریان استناد می‌کند:

۱. می‌گوید:

> بخاری ضمن اخبار و احادیثی که در «کتاب العلم» ثبت کرده نقل می‌کند که یک بار پیغمبر نامه‌ای محرمانه به دامادش علی داد و مخصوصاً به او گفت باز نکند و نام گیرنده را بخوبی به خاطر بسپارد و نامه را به او برساند. وقتی که پیغمبر نـامه‌ای چنان محرمانه می‌فرستاد که حتی علی داماد و شخص مورد

---

۱. اعلی / ۶

اعتماد پیغمبر هم نمی‌بایست آن را بخواند و از آن مطلع شود، آیا چه کسی جز خود پیغمبر ممکن است چنین نامه‌ای نوشته باشد؟

متأسفانه روایتی که در **صحیح بخاری** هست[1] هیچ ذکر نمی‌کند که حامل نامه علی علیه‌السلام بوده است، در صورتی که مشارٌالیه می‌خواهد از اینکه پیغمبر مضمون نامه را حتی از علی پنهان داشته است استفاده کند که خود پیغمبر نامه را نوشته است.

در **صحیح بخاری**، باب العلم می‌گوید پیغمبر جمعی را فرستاد و به امیر آنها نامه‌ای داد و گفت پیش از آنکه به فلان نقطه برسی نامه را باز نکن. هیچ نمی‌گوید که امیر آنها علی بود. و از مضمون روایت معلوم است کـه کسی که باید نامه را باز کند خود حامل نامه بوده است نه شخص سومی که آقای دکتر سیّد عبداللطیف پنداشته است.

آنچه بخاری در اینجا آورده مربوط است به داستان «بطن نخله» که در کتب سیَر و تواریخ مضبوط است.

سیرهٔ ابن هشام[2] تحت عنوان «سَریّةُ عبدالله بن جَحش» و همچنین **بحارالانوار**[3] عین روایت را نقل می‌کند که حامل نامه، عبدالله بن جحش بوده است. می‌گویند پیغمبر به او فرمود پس از دو روز قطع مسافت، آن را باز کن و به آنچه نوشته شده است عمل کن. عبدالله بن جحش بعد از دو روز قطع مسافت نامه را باز کرد و فرمان رسول خدا را اجرا کرد.

مَغازی واقدی تصریح می‌کند که نویسندهٔ نامه اُبَیّ بن کعب بوده است نه خود پیغمبر اکرم. می‌گوید:

---

۱. ج ۱ / ص ۲۵
۲. ج ۱ / ص ۶۰۱
۳. ج ۶، باب ۳۸، چاپ قدیم سربی تهران، ص ۵۷۵

عبدالله بن جحش گفت یک شب بعد از نماز عشاء، پیغمبر به من فرمود صبح زود آماده و مسلّح بیا که مأموریتی داری. پس از نماز صبح که جمعیت در مسجد با پیغمبر خواندند، من قبل از پیغمبر آماده و مسلّح درِ خانه‌اش ایستاده بودم. عدهٔ دیگری نیز مانند من آمده بودند. پیغمبر ابیّ بن کعب را احضار کرد و دستور داد نامه‌ای بنویسد. پیغمبر آن نامهٔ سربسته را به من داد و گفت تو را امیر این جمع قرار دادم و پس از دو شب که از فلان راه می‌روی نامهٔ مرا بگشا و هرچه در آن هست عمل کن. من پس از دو روز طیّ مسافت، نامه را باز کردم و دیدم فرمان داده است به «بطن نخله» (نقطه‌ای است میان مکه و طائف) برای کسب اطلاعات لازم از کاروان قریش بروم. ضمناً توصیه کرده که هیچ‌کدام از یاران خویش را مجبور به همراهی نکن؛ هرکه خواست، با تو بیاید و هرکه نخواست، برگردد. البته مأموریت خطرناکی بود. به یاران خود گفتم هرکه آمادهٔ شهادت است با من بیاید، هرکس آماده نیست مختار است که برگردد. همه یک کلام گفتند: نَحْنُ سامِعونَ وَ مُطیعونَ لِلّٰهِ وَ رَسولِهِ وَ لَکَ...[۱]

پس آنچه آقای دکتر سیّد عبداللطیف به آن استناد کرده بکلی بی‌اساس است.

۲. جریان دومی که مورد استناد مشارٌالیه واقع شده جریان حدیبیّه است. ایشان می‌گویند:

---

۱. مغازی واقدی، ج ۱ / ص ۱۳ و ۱۴

> به طوری که بخاری و ابن هشام نقل کرده‌اند... پیغمبر عهدنامه را گرفت و با دست خود نوشت.

اولاً بخاری در یک روایت چنین نوشته و در روایت دیگر مخالف آن را نوشته است. علمای اهل تسنن تقریباً اجماع کرده‌اند که هرچند ظاهر عبارت بخاری موهِم این است که خود رسول اکرم نوشته است ولی منظور راوی این نبوده است. **سیرهٔ حلبی** پس از آنکه طبق معمول جریان را نقل می‌کند و حتی می‌نویسد: «پیغمبر اکرم برای محو کلمهٔ رسول‌الله از علی کمک گرفت» روایت بخاری را نقل می‌کند و می‌گوید برخی مدعی شده‌اند که این یک معجزه بود که از آن حضرت ظهور کرد. ولی بعد می‌گوید:

> بعضی گفته‌اند این روایت را به این شکل، اهل علم معتبر نمی‌دانند. مقصود این است که پیغمبر امر کرد به کتابت نه اینکه خود نوشت.

می‌گوید:

> ابوالولید باجی مالکی اندلسی که خواست ظاهر عبارت بخاری را بگیرد، مورد انکار شدید علمای اندلس واقع شد[1].

و اما **سیرهٔ ابن هشام** اصلاً چنین چیزی ندارد و معلوم نیست چرا آقای دکتر سیّد عبداللطیف چنین نسبتی به ابن‌هشام می‌دهد.

ما قبلاً گفتیم که از جنبهٔ تاریخی، آنچه از اکثر نقلها استفاده می‌شود

---

۱. السیرة الحلبیّة، ج ۳ / ص ۲۴

این است که هرچه نوشته شد به وسیلهٔ علی علیه‌السلام بود؛ تنها از عبارت طبری و ابن اثیر برمی‌آید که پیغمبر با اینکه نوشتن نمی‌دانست، برداشت و خودش نوشت.

تازه حداکثر این است که پیغمبر در دوران رسالت، یک نوبت یا بیشتر نوشته است و حال آنکه محل بحث، دوران قبل از رسالت است.

اتهام مخالفان

در آغاز این مقاله گفتیم مخالفان پیغمبر و اسلام در آن تاریخ، آن حضرت را به اخذ مطلب از افواه دیگران متهم کردند (در آیاتی از قرآن این اتهام منعکس است) ولی به این جهت متهم نکردند که چون باسواد است و خواندن و نوشتن می‌داند، شاید کتابهایی نزد خود دارد و مطالبی که می‌آورد از آن کتابها استفاده کرده است.

ممکن است کسی بگوید رسول خدا را به این جهت نیز متهم کرده‌اند و این اتهام نیز در قرآن منعکس است. در سورهٔ فرقان آیهٔ ۵ می‌فرماید:

وَ قالوا اَساطیرُ الْاَوَّلینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُمْلیٰ عَلَیْهِ بُکْرَةً وَ اَصیلاً.

گفتند: اینها که این می‌گوید افسانه‌های پیشینیان است که آنها را نوشته، پس هر صبح و شام بر او املاء و القاء می‌شود.

جواب این است که گذشته از اینکه اتهامات دشمنان پیغمبر آنچنان

تعصّب‌آمیز و ناشی از عقده و احساسات بود که به تعبیر قرآن جز «ظلم و زور» نامی بر آن نتوان نهاد، این آیه صراحت ندارد که آنها مدعی بوده‌اند پیغمبر خودش می‌نوشته است. کلمهٔ «اکتتاب»، هم به معنی نوشتن آمده است و هم به معنی «استکتاب» که عبارت است از اینکه شخصی از دیگری بخواهد که برای او بنویسد.

ذیل آیه قرینه است که مقصود معنی دوم است، زیرا مضمون آیه این است: آنها گفتند افسانه‌های پیشینیان را نوشته (یا دیگران برایش نوشته‌اند) پس هر بامداد و پسین بر او قرائت می‌شود. «اکتتاب» را به صورت ماضی و «املاء» را به صورت جاری و مستمر ذکر کرده است؛ یعنی چیزهایی که قبلاً آنها را نویسانیده است، دیگران که سواد خواندن دارند هر صبح و شام می‌آیند و بر او می‌خوانند و او از آنها یاد می‌گیرد و حفظ می‌کند. اگر خود پیغمبر خواندن می‌دانست لزومی نداشت بگویند دیگران هر صبح و شام بر او املاء می‌کنند، کافی بود بگویند خودش مراجعه می‌کند و به ذهن می‌سپارد.

پس حتی کافران زورگو و تهمت‌ساز زمان پیغمبر نیز که همه‌گونه تهمت به او می‌زدند: دیوانه‌اش می‌خواندند، ساحر و جادوگرش می‌نامیدند، کذّابش لقب دادند، به تعلّم شفاهی از افواه دیگران متهمش کردند، نتوانستند ادعا کنند چون خواندن و نوشتن می‌داند محتویات کتابهای دیگر را به نام خودش برای ما می‌خواند.

نتیـجه

از مجموع آنچه گذشت معلوم شد که رسول اکرم به حکم تاریخ قطعی و به شهادت قرآن و به حکم قرائن فراوانی که از تاریخ اسلام استنباط می‌شود، لوح ضمیرش از تعلّم از بشر پاک بوده است. او انسانی است که جز مکتب تعلیم الهی مکتبی ندیده و جز از حق دانشی نیاموخته است. او گُلی است که جز دست باغبان ازل دست دیگری در پرورشش دخالت نداشته است.

او با آنکه با قلم و کاغذ و مرکّب و خواندن و نوشتن آشنا نبود، در کتاب مقدس خویش به قلم و آثار قلم به عنوان یک امر مقدس سوگند یاد کرد[۱] و در اولین پیام آسمانی خود فرمان خواندن داد؛ علم و دانش و صنعتِ به‌کاربردن قلم را، پس از نعمت آفرینش، بزرگترین نعمتِ ارزانی‌شده به بشر معرفی کرد[۲]. آن کس که خود قلم به دست نگرفته بود بلافاصله پس از

۱. ن وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ. (قلم / ۱)
۲. اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ. (علق / ۱-۵)

ورود به مدینه و ایجاد امکانات ساده، «نهضت قلم» ایجاد کرد و با آنکه خود معلمی از بشر ندیده بود و دارالعلم و دانشگاهی طی نکرده بود، خود معلم بشر و پدیدآورندهٔ دارالعلم‌ها و دانشگاهها شد.

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد
دل رمیدهٔ ما را انیس و مونس شد
نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت
به غمزه مسئله‌آموز صد مدرّس شد
کرشمهٔ تو شرابی به عاشقان پیمود
که علمْ بی‌خبر افتاد و عقل بی‌حس شد

حضرت رضا علیه السلام در مناظرهٔ خویش با ارباب ادیان خطاب به رأس‌الجالوت فرمود:

> از جمله دلایل صدق این پیامبر این است که شخصی بود یتیم، تهیدست، چوپان، مزدکار، هیچ کتابی نخوانده و نزد هیچ استادی نرفته بود. کتابی آورد که در آن حکایت پیامبران و خبر گذشتگان و آیندگان هست[۱].

آن چیزی که بیش از پیش عظمت و رفعت و آسمانی بودن قرآن کریم را مدلّل می‌سازد این است که این کتاب عظیم آسمانی با این‌همه معارف در باب مبدأ، معاد، انسان، اخلاق، قانون، قصص، عبرتها، مواعظ، و با این‌همه لطف و زیبایی و فصاحت، بر زبان کسی جاری شده که خود امّی بوده است؛ نه تنها هیچ مدرسه و دانشگاه و دارالعلمی را در همهٔ عمر ندیده است و با هیچ دانشمندی از دانشمندان جهان روبرو نشده است، حتی یک

۱. عیون اخبارالرّضا، چاپ سنگی، ص ۹۴

کتاب ساده از کتابهای عصر خود را نخوانده است.

آیت و معجزه‌ای که خداوند بر آخرین پیامبرش فرستاد از نوع کتاب و نوشته است، از نوع سخن است، از نوع فکر و احساس است، با عقل و با فکر و با دل و ضمیر سروکار دارد. این کتاب قرنهاست که قدرت خارق‌العادهٔ معنوی خود را نشان داده و نشان می‌دهد، روزگار نمی‌تواند آن را کهنه کند، میلیونها میلیون دل را به سوی خود کشیده و می‌کشد، نیروی حیاتی در آن موج می‌زند، چه عقلهای مفکّری را به اندیشه و تدبّر واداشته و چه دلهایی را لبریز از ایمان و ذوق و شوق معنوی کرده و چه مرغان سحر و شب‌زنده‌دارانی را غذای روحی شده و چه اشکها را از عشق به خدا و خوف از خدا در نیمه‌های شب بر گونه‌ها جاری ساخته است و چه ملتهای اسیر و به زنجیرکشیده را از چنگال ظلم و استبداد نجات داده است.

نقش قرآن چونکه بر عالم نشست
نقشه‌های پاپ و کاهن را شکست
فاش گویم آنچه در دل مضمر است
این کتابی نیست چیز دیگر است
چونکه در جان رفت جان دیگر شود
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
همچو حق پیدا و پنهان است این
زنده و پاینده و گویاست این

آری، عنایت ازلی برای اینکه آیت بودن این کتاب و وحی بودنش بیشتر روشن شود، آن را بر بنده‌ای از بندگانش فرود آورد که یتیم، فقیر، چوپان، صحراگرد و درس‌ناخوانده و مکتب‌نادیده بود. ذٰلِکَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللهُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظیمِ[1].

---

۱. جمعه / ۴

ولاءها و ولایتها

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا لاتَتَّخِذُوا الْکافِرینَ اَوْلِیاءَ مِنْ دونِ الْمُؤْمِنینَ اَتُریدونَ اَنْ تَجْعَلوا لِلّٰهِ عَلَیْکُمْ سُلْطاناً مُبیناً.

النساء / ۱۴۴

وَ الْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ یُؤْتونَ الزَّکوٰةَ وَ یُطیعونَ اللّٰهَ وَ رَسولَهُ اُولٰئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزیزٌ حَکیمٌ.

التوبة / ۷۱

اِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ وَ رَسولُهُ وَ الَّذینَ اٰمَنُوا الَّذینَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ یُؤْتونَ الزَّکوٰةَ وَ هُمْ راکِعونَ.

المائده / ۵۵

واژۀ «ولی»

ولاء، وَلایت (به فتح «واو»)، وِلایت (بـه کسـر «واو»)، ولیّ، مـولیٰ، اولیٰ و امثال اینها همه از مادۀ «ولی» ـ و، ل، ی ـ اشتقاق یافته‌اند. ایـن واژه از پراستعمال‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به صورتهای مختلفی به کار رفته است؛ می‌گویند در ۱۲۴ مورد به صورت اسم و ۱۱۲ مورد در قالب فعل در قرآن کریم آمده است.

معنای اصلی این کلمه همچنان‌که راغب در **مفردات القرآن** گـفته است، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد؛ یعنی اگر دو چیز آنچنان به هم متصل باشند که هیچ چیز دیگر در میان آنها نباشد، مادۀ «ولی» استعمال می‌شود. مثلاً اگر چند نفر پهلوی هم نشسته باشند و ما بخواهیم وضع و ترتیب نشستن آنها را بیان کنیم، می‌گوییم: زید در صدر مجلس نشسته است «وَ یَلیهِ عَمْروٌ، وَ یَلی عَـمْراً بَکْرٌ» یعنی بلافاصله در کنار زید عمرو نشسته است و در کنار عمرو بدون هیچ فاصله‌ای بکر نشسته است.

به همین مناسبت طبعاً این کلمه در مورد قرب و نزدیکی به کار رفته است اعمّ از قرب مکانی و قرب معنوی، و باز به همین مناسبت در مورد دوستی، یاری، تصدّی امر، تسلط و معانی دیگر از این قبیل استعمال شده است؛ چون در همهٔ اینها نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد.

برای این ماده و مشتقات آن، معانی بسیاری ذکر کرده‌اند، مثلاً برای لفظ «مولیٰ» بیست و هفت معنی ذکر کرده‌اند؛ اما بدیهی است که این لفظ برای بیست و هفت معنی جداگانه وضع نشده است، یک معنی اصلی بیشتر ندارد، در سایر موارد، به عنایت همان معنی استعمال شده است. معانی متعدد، و به تعبیر بهتر، موارد استعمال متعدد را از روی قرائن لفظی و حالی باید به دست آورد.

این لفظ، هم در مورد امور مادی و جسمانی اعمال شده است و هم در مورد امور معنوی و مجرّد، ولی مسلّماً در ابتدا در مورد امور مادی استعمال شده است و از راه تشبیه معقول به محسوس و یا از راه تجرید معنی محسوس از خصوصیت مادی و حسی خودش، در مورد معنویات هم استعمال شده است، زیرا توجه انسان به محسوسات ـ چه از نظر یک فرد در طول عمر خودش و چه از نظر جامعهٔ بشری در طول تاریخش ـ قبل از تفکر او در معقولات است؛ بشر پس از درک معانی و مفاهیم حسی تدریجاً به معانی و مفاهیم معنوی رسیده است و طبعاً از همان الفاظی که در مورد مادیات به کار می‌برده است استفاده کرده و آنها را استخدام نموده است، همچنان‌که ارباب علوم، الفاظ خاصی را برای علم خود اختراع نمی‌کنند بلکه از الفاظ جاری عرف استفاده می‌کنند اما به آن الفاظ مفهوم و معنی خاص می‌دهند که با مفهوم و معنی عرفی متفاوت است.

راغب راجع به خصوص کلمهٔ «ولایت» از نظر موارد استعمال می‌گوید:

وِلایت (به کسر «واو») به معنی نصرت است و اما وَلایت (به فتح «واو») به معنی تصدّی و صاحب اختیاری یک کار است، و گفته شده است که معنی هر دو یکی است و حقیقت آن همان تصدّی و صاحب اختیاری است.

راغب راجع به کلمهٔ «ولی» و کلمهٔ «مولیٰ» می‌گوید:

این دو کلمه نیز به همان معنی است؛ چیزی که هست گـاهی مفهوم اسم فاعلی دارند و گاهی مفهوم اسم مفعولی.

آنگاه به ذکر موارد استعمال آنها می‌پردازد.

دو نوع ولاء

در قرآن سخن از «ولاء» و «موالات» و «تولّی» زیاد رفته است. در ایـن کتاب بزرگ آسمانی مسـائلی تـحت ایـن عـناوین مـطرح است. آنـچه مجموعاً از تدبّر در این کتاب مقدس به دست می‌آید این است که از نظر اسلام دو نوع ولاء وجود دارد: منفی و مثبت؛ یعنی از طـرفی مسـلمانان، مأموریت دارند که نوعی ولاء را نپذیرند و ترک کنند، و از طرف دیگر دعوت شده‌اند که ولاء دیگری را دارا باشند و بدان اهتمام ورزند.

ولاء اثباتی اسلامی نیز به نوبهٔ خود بر دو قسم است: ولاء عام و ولاء خاص. ولاء خاص نیز اقسامی دارد: ولاء محبت، ولاء امامت، ولاء زعامت، ولاء تصرف یا ولایت تکوینی. اکنون دربارهٔ هریک از اینها به اجمال بحث می‌کنیم.

۱. ولاء منفی

قرآن کریم، مسلمانان را از اینکه دوستی و سرپرستی غیر مسلمانان را بپذیرند سخت برحذر داشته است، نه از باب اینکه دوست داشتن انسانهای دیگر را بد بداند و طرفدار بغض مسلم نسبت به غیرمسلم در هر حال و مخالف نیکی با آنها باشد؛ قرآن صریحاً می‌گوید:

لایَنْهاکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یُقاتِلوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یُخْرِجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ اَنْ تَبَرّوهُمْ وَ تُقْسِطوا اِلَیْهِمْ اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ[۱].

خداوند باز نمی‌دارد شما را از کسانی که با شما در دین مقاتله و جنگ نکرده‌اند و شما را از خانه‌هاتان بیرون نرانده‌اند که نیکی کنید نسبت به آنان و دادگری کنید؛ همانا خداوند دادگران را دوست دارد.

---

۱. ممتحنه / ۸

اسلام نمی‌گوید کار محبت‌آمیز و کار نیکتان منحصراً بـاید دربـارهٔ مسلمین باشد و به هیچ وجه خیری از شما به دیگران نـرسد؛ دیـنی کـه پیغمبرش به نصّ قرآن «رحمة للعالمین» است، کی می‌تواند چنین باشد؟ ولی یک مطلب هست و آن اینکه مسلمانان نباید از دشمن غافل شوند؛ دیگران در باطن، جور دیگری دربارهٔ آنان فکر می‌کنند؛ تظاهر دشمن به دوستی با مسلمانان، آنان را غافل نکند و موجب نگردد که آنان دشمن را دوست پندارند و به او اطمینان کنند.

مسلمان همواره باید بداند که عضو جامعهٔ اسلامی است. جزئی است از این کل. جزء یک کل و عضو یک پیکر بـودن خـواه‌نـاخواه شـرایـط و حدودی را ایجاب می‌کند. غیر مسلمان عضو یک پیکر دیگر است. عضو پیکر اسلامی روابطش با اعضای پیکر غیر اسلامی باید به نحوی باشد که لااقل با عضویتش در پیکر اسلامی ناسازگار نباشد، یـعنی بـه وحـدت و استقلال این پیکر آسیبی نرسد. پس خواه‌ناخواه نمی‌تواند روابط مسلمان با غیر مسلمان با روابط مسلمان و مسلمان یکسان و احیاناً از آن نزدیکتر باشد.

روابط دوستانه و صمیمانهٔ مسلمانان با یکدیگر باید در حدی باشد که عضویت در یک پیکر و جزئیت در یک کل، ایجاب می‌کند. ولاء منفی در اســلام عــبارت است از ایـنکه یک مسـلمان هـمواره در مـواجـهه بـا غیرمسلمان بداند با اعضای یک پیکر بیگانه مواجه است و معنی اینکه نباید ولاء غیرمسلمان را داشته باشد این است که نباید روابط مسلمان با غیرمسلمان در حد روابط مسلمان با مسلمان بـاشد بـه ایـن مـعنی کـه مسلمان عملاً عضو پیکر غیرمسلمان قرار گیرد و یا به این شکل درآید که عضویتش در پیکر اسلامی به هیچ وجه در نظر گرفته نشود.

پس منافاتی نیست میان آنکه مسلمان به غیر مسلمان احسـان و نیکی کند و در عین حال ولاء او را نپذیرد، یعنی او را عضو پیکری که خود

جزئی از آن است نشمارد و بیگانه‌وار با او رفتار کند، همچنان‌که منافاتی نیست میان ولاء منفی و اصل بشردوستی و رحمت برای بشر بودن. لازمهٔ بشردوستی این است که انسان به سرنوشت و صلاح و سعادت واقعی همهٔ انسانها علاقه‌مند باشد. به همین دلیل هر مسلمانی علاقه‌مند است که همهٔ انسانهای دیگر، مسلمان باشند و هدایت یابند؛ اما وقتی که این توفیق حاصل نشد، دیگران را که چنین توفیقی یافته‌اند نباید فدای آنان که توفیق نیافته‌اند کرد و اجازه داد که مرزها در هم بریزد و هر نوع فعل و انفعالی صورت گیرد.

فرض کنید گروهی از مردم دچار یک نوع بیماری هستند. بشردوستی ایجاب می‌کند که آنها را نجات دهیم، و تا وقتی که نجات نیافته‌اند بشردوستی ایجاب می‌کند که به آنها نیکی کنیم، اما بشردوستی ایجاب نمی‌کند که هیچ محدودیتی میان آنها ـ که از قضا بیماریشان مسری است ـ و افراد سالم و شفایافته برقرار نکنیم. این است که اسلام از طرفی احسان و نیکی به غیرمسلمان را مجاز می‌شمارد و از طرف دیگر اجازه نمی‌دهد که مسلمان ولاء غیرمسلمان را بپذیرد.

اسلام دین بشردوستی است. اسلام حتی مشرک را دوست دارد اما نه از آن نظر که مشرک است، بلکه از این نظر که مخلوقی از مخلوقات خداست، و البته از آن جهت که در راه هلاکت و ضلالت افتاده است و راه نجات و سعادت را گم کرده است، ناراحت است، و اگر او را دوست نمی‌داشت در مقابل شرک و بدبختی‌اش بی‌تفاوت می‌بود.

در اسلام حبّ و بغض هست اما حبّ و بغض عقلی و منطقی نه احساسی و بی‌قاعده و ضابطه. دوستی و دشمنی که صرفاً از احساس برخیزد منطق ندارد، احساسی است کور و کر که بر درون انسانی مسلط می‌گردد و او را به هر طرف که بخواهد می‌کشد؛ اما حبّ و بغض عقلی ناشی از یک نوع درک، و در حقیقت ناشی از علاقه به سرنوشت انسان

دیگری است که مورد علاقه واقع شده است.

یک مثال: پدر و مادر نسبت به فرزند خود دو نوع علاقه دارند: یکی عقلی و منطقی و دیگری احساسی. علاقهٔ منطقی موجب می‌گردد گاهی والدین با کمال جدّیت فرزند خویش را در رنج قرار دهند و موجبات ایلام وی را فراهم آورند؛ مثلاً طفل را در اختیار جرّاح قرار می‌دهند. والدین در آن حال اشک می‌ریزند، دلشان می‌سوزد و چشمانشان می‌گرید اما از پزشک می‌خواهند هر چه زودتر او را تحت عمل قرار دهد، عضو قطع‌کردنی را قطع کند با همهٔ لوازم و عوارضی که درد و رنج و احیاناً نقص عضو دارد. آن اشک در اثر علاقهٔ احساسی است و این تقاضا در اثر علاقهٔ عقلی و منطقی. اگر آنها ملاحظهٔ دل سوختن فعلی را بکنند و علاقهٔ احساسی را بر علاقهٔ منطقی مقدّم بدارند و اجازه ندهند که عضوی از اعضای او را ببُرند، در حقیقت به مرگ او تن داده‌اند؛ اما به منطق عقل و به حکم علاقه به سرنوشت فرزند، پا روی احساسات خویش می‌گذارند و به ایلام و آزار طفل تن می‌دهند.

هر انسان عاقلی احیاناً برای اینکه درد خویش را درمان کند خود را تسلیم جرّاح می‌کند که مثلاً انگشت مرا قطع کن. او دلش نمی‌خواهد درد بریدن انگشت را بکشد، همچنان‌که از کم شدن یک انگشت فوق‌العاده ناراحت می‌شود؛ ولی این درد را منطقاً تحمل می‌کند و به حکم عقل به این نقص عضوی تن می‌دهد. همانا عقل و منطق است که او را پیش می‌برد و تقاضا را بر زبانش می‌آورد، و الّا احساس در اینجا حکمش برخلاف این است.

اسلام در مورد یک جامعهٔ فاسد و اصلاح‌نشده که در آن کفر و نادانی حکومت می‌کند، از طرفی دستور جهاد می‌دهد تا ریشهٔ فساد را برکند:

وَ قاتِلوهُمْ حَتّیٰ لاتَکونَ فِتْنَةٌ[1].

آنان را بکشید تا فتنه از میان برود.

و از طرف دیگر دستور احتیاط و اجتناب می‌دهد که مردم روی دلشان را به روی آنان باز نکنند تا جامعه و بشریت سالم بماند، و این با بشردوستی کوچکترین منافاتی ندارد.

طبیعت انسان دزد است و ضبط و گیرندگی از جمله خواص انسانی است و چه بسا ناخودآگاه افکار و اندیشه‌های دیگران را در لوح خویش ثبت کند. قرآن می‌فرماید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ امَنوا لاتَتَّخِذوا عَدُوّی وَ عَدُوَّکُمْ اَوْلِیاءَ تُلْقونَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ کَفَروا بِما جائَکُمْ مِنَ الْحَقِّ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خودتان را «ولی» نگیرید که دوستی بر آنان افکنید و حال اینکه به حقی که شما را آمده است کافر شده‌اند.

تا آنجا که می‌فرماید:

اِنْ یَثْقَفوکُمْ یَکونوا لَکُمْ اَعْداءً وَ یَبْسُطوا اِلَیْکُمْ اَیْدِیَهُمْ وَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالسّوءِ وَ وَدّوا لَوْ تَکْفُرونَ[2].

اگر به شما دست یابند، دشمنانتان هستند و دست و زبانشان را به بدی به سوی شما می‌گشایند و دوست دارند که کافر شوید.

---

۱. بقره / ۱۹۳

۲. ممتحنه / ۱ و ۲

در اینجا قرآن سرّ لزوم اجتناب و احتیاط از بیگانه را این می‌داند که آنها دوست دارند دیگران نیز به کیش و آیین آنها درآیند. مگر صِرف دوستی و تمایل آنها به این کار چه خطری را به همراه دارد؟

اینجا قرآن منشأ اصلی خطر را گوشزد می‌کند. آنها وقتی دوست دارند، تنها دوستی و تمایلشان نیست بلکه برای نیل به این هدف می‌کوشند و از هر راهی جدّیت می‌کنند.

همهٔ اینها ایجاب می‌کند که روابط مسلم با غیرمسلم محتاطانه باشد، مسلمان از خطر غافل نماند، فراموش نکند که عضو یک جامعهٔ توحیدی است و آن غیرمسلم عضو یک پیکر و جزء یک اجتماع دیگر است، اما هیچ‌یک از آنها ایجاب نمی‌کند که مسلمان با غیرمسلمان بکلی قطع ارتباط کند، روابط اجتماعی و اقتصادی و احیاناً سیاسی نداشته باشد. البته همه مشروط است [به این] که منطبق با مصالح کلی جامعهٔ اسلامی بوده باشد.

۲. ولاء اثباتی

الف. ولاء اثباتی عام

اسلام خواسته است مسلمانان به صورت واحد مستقلی زندگی کنند، نظامی مرتبط و اجتماعی پیوسته داشته باشند، هر فردی خود را عضو یک پیکر که همان جامعهٔ اسلامی است بداند، تا جامعهٔ اسلامی قوی و نیرومند گردد، که قرآن می‌خواهد جامعهٔ مسلمانان برتر از دیگران باشد:

وَ لا تَهِنوا وَ لا تَحْزَنوا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ[1].

سست نشوید و اندوهگین نباشید که اگر به حقیقت مؤمن باشید شما برترید.

ایمان، ملاک برتری قرار گرفته است. مگر ایمان چه می‌کند؟ ایمان

---

۱. آل‌عمران / ۱۳۹

ملاک وحدت و رکن شخصیت و تکیه‌گاه استقلال و موتور حرکت جامعهٔ اسلامی است. در جای دیگر می‌فرماید:

وَ لاتَنازَعوا فَتَفْشَلوا وَ تَذْهَبَ ریحُکُمْ[۱].

با یکدیگر نزاع نکنید و اختلاف نداشته باشید که سست و ضعیف خواهید شد و بو و خاصیت خود را از دست خواهید داد.

جدال و اختلاف، کیان و شخصیت جامعهٔ اسلامی را منهدم می‌کند. ایمان، اساس دوستی و وِداد و ولاء مؤمنان است. قرآن کریم می‌فرماید:

وَ الْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ[۲].

مردان مؤمن و زنان مؤمنه بعضی ولیّ بعضی دیگرند، به معروف امر می‌کنند و از منکر باز می‌دارند.

مؤمنان نزدیک به یکدیگرند و به موجب اینکه با یکدیگر نزدیکند، حامی و دوست و ناصر یکدیگرند و به سرنوشت هم علاقه‌مندند و در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می‌دهند علاقه می‌ورزند و لذا امر به معروف می‌کنند و یکدیگر را از منکر و زشتیها باز می‌دارند.

این دو عمل (امر به معروف و نهی از منکر) ناشی از وداد ایمانی است و لذا این دو جمله (یَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ) بلافاصله به دنبال

---

۱. انفال / ۴۶

۲. توبه / ۷۱

بیان ولاء ایمانی مسلمانان واقع شده است.

علاقه به سرنوشت اشخاص از علاقه به خود آنها سرچشمه می‌گیرد. پدری که به فرزندان خویش علاقه دارد قهراً نسبت به سرنوشت و رفتار آنان نیز احساس علاقه می‌کند؛ اما ممکن است نسبت به فرزندان دیگران در خود احساسی نکند، چون نسبت به خود آنها علاقه‌ای ندارد تا به سرنوشتشان نیز علاقه‌مند باشد و کار نیکشان در او احساس اثباتی به وجود آورد و کار بدشان احساس نفیی.

امر به معروف در اثر همان احساس اثباتی است و نهی از منکر در اثر احساس نفیی، و تا دوستی و محبت نباشد این احساسها در نهاد انسانی جوشش نمی‌کند.

اگر انسان نسبت به افرادی بی‌علاقه باشد، در مقابل اعمال و رفتار آنها بی‌تفاوت است، اما آنجا که علاقه‌مند است، محبتها و مودّتها او را آرام نمی‌گذارند و لذا در آیهٔ شریفه با کیفیت خاصی، امر به معروف و نهی از منکر را به مسئلهٔ ولاء ارتباط داده است و سپس به عنوان ثمرات امر به معروف و نهی از منکر، دو مطلب را ذکر کرده است:

یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ یُؤْتونَ الزَّکوٰةَ.

نماز را بپا می‌دارند و زکات را می‌دهند.

نماز نمونه‌ای است از رابطهٔ خلق و خالق، و زکات نمونه‌ای است از حسن روابط مسلمانان با یکدیگر که در اثر تعاطف و تراحم اسلامی از یکدیگر حمایت می‌کنند و به هم تعاون و کمک می‌کنند. و سپس بر آن متفرّع کرده است:

اُولٰئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللهُ [اِنَّ اللهَ عَزیزٌ حَکیمٌ][1].

آن وقت است که انواع رحمتهای الهی و سعادتها بر این جامعه فرود می‌آید. [خداوند عزیز و حکیم است.]

بعداً دربارهٔ این آیه توضیحاتی خواهیم داد که این آیه و برخی آیات دیگر که ولاء اثباتی عام را ذکر می‌کنند، تنها ناظر به محبت و وداد قلبی نمی‌باشند، نوعی تعهد و مسئولیت برای مسلمین در زمینهٔ حسن روابط مسلمین با یکدیگر اثبات می‌کنند. پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله در حدیث معروف و مشهور فرمود:

مَثَلُ الْمُؤْمِنینَ فی تَوادُدِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ کَمَثَلِ الْجَسَدِ اِذَا اشْتَکیٰ بَعْضٌ تَداعیٰ لَهُ سائِرُ اَعْضاءِ جَسَدِهِ بِالْحُمّیٰ وَ السَّهَرِ[2].

داستان اهل ایمان در پیوند مهربانی و در عواطف متبادل میان خودشان، داستان پیکر زنده است که چو عضوی به درد آید، سایر اعضا با تب و بی‌خوابی با او همراهی می‌کنند.

قرآن کریم دربارهٔ رسول اکرم و کسانی که با اویند و تربیت اسلامی یافته‌اند می‌فرماید:

مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ[3].

محمّد پیامبر خدا و کسانی که با اویند، بر کافران سخت‌اند و با

---

۱. توبه / ۷۱ [قسمت داخل کروشه در چاپ اول به صورت دیگری آمده بود که پس از مطابقت با قرآن کریم اصلاح شد.]

۲. جامع‌الصغیر، ج ۲ / ص ۱۵۵

۳. فتح / ۲۹

یکدیگر مهربان.

در این آیه، هم به ولاء نفیی اشارت رفته و هم به ولاء اثباتی عام؛ و همچنان‌که قبلاً گفتیم آیات کریمهٔ قرآن ما را متوجه می‌کنند که دشمنان اسلام در هر زمان سعی دارند ولاء منفی را تبدیل به اثباتی و ولاء اثباتی را تبدیل به منفی نمایند؛ یعنی همهٔ سعی‌شان این است که روابط مسلمین با غیرمسلمین روابط صمیمانه، و روابط خود مسلمانان به بهانه‌های مختلف ـ از آن جمله اختلافات فرقه‌ای ـ روابط خصمانه باشد. در عصر خود ما به وسیلهٔ اجانب در این راه فعالیتهای فراوان صورت می‌گیرد، بودجه‌های کلان مصرف می‌گردد و متأسفانه در میان مسلمانان عناصری به وجود آورده‌اند که کاری جز این ندارند که ولاء نفیی اسلامی را تبدیل به اثباتی و ولاء اثباتی اسلامی را تبدیل به نفیی نمایند. این بزرگترین ضربتی است که این نابکاران بر پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله وارد می‌سازند.

امروز اگر بر مصیبتی از مصیبتهای اسلام باید گریست و اگر بر فاجعه‌ای از فاجعه‌های اسلام بایست خون بارید، این مصیبت و این فاجعه است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

فَیا عَجَباً، عَجَباً! وَ اللهِ یُمیتُ الْقَلْبَ وَ یَجْلِبُ الْهَمَّ مِنِ اجْتِماعِ هٰؤُلاءِ الْقَوْمِ عَلیٰ باطِلِهِمْ وَ تَفَرُّقِکُمْ عَنْ حَقِّکُمْ[1].

شگفتا، شگفتا! به خدا قسم تعجب و حیرت از اجتماع دشمنان بر گرد باطل و تفرّق و تشتّت شما از اطراف حقیقتی که در میان شماست، دل را می‌میراند و اندوه را می‌کشاند.

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۷

خدایا! اسلام و مسلمین را از شر این نابکاران محفوظ و مصون بدار، بحقّ محمّدٍ و الهِ الطّاهرین.

اَللّٰهُمَّ اِنّا نَشْکو اِلَیْکَ فَقْدَ نَبِیِّنا صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ اٰلِهِ وَ غَیْبَةَ وَلِیِّنا وَ کَثْرَةَ عَدُوِّنا وَ قِلَّةَ عَدَدِنا وَ شِدَّةَ الْفِتَنِ بِنا وَ تَظاهُرَ الزَّمانِ عَلَیْنا فَصَلِّ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ وَ اَعِنّا عَلیٰ ذٰلِکَ بِفَتْحٍ مِنْکَ تُعَجِّلُهُ وَ نَصْرٍ تُعِزُّهُ وَ سُلْطانِ حَقٍّ تُظْهِرُهُ وَ رَحْمَةٍ مِنْکَ تُجَلِّلُناها وَ عافِیَةٍ مِنْکَ تُلْبِسُناها[1].

---

۱. آخر دعای افتتاح

ب. ولاء اثباتی خاص

ولاء اثباتی خاص، ولاء اهل البیت (علیهم‌السّلام) است. در اینکه پیغمبر اکرم مسلمانان را به نوعی ولاء نسبت به خاندان پاک خود خوانده و توصیه نموده است جای بحث نیست؛ یعنی حتی علمای اهل تسنن در آن بحثی ندارند. آیهٔ ذَوی القربیٰ (قُلْ لا اَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ اَجْراً)[1] ولاء خاص را بیان می‌کند. آنچه در حدیث معروف و مسلّم غدیر نیز آمده است که با این عبارت است: «مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَهٰذا عَلِیٌّ مَوْلاهُ» خود بیان نوعی از ولاء است که بعداً توضیح داده می‌شود.

آیهٔ کریمهٔ اِنَّما وَلِیُّکُمُ اللهُ وَ رَسولُهُ وَ الَّذینَ اٰمَنُوا الَّذینَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ یُؤْتونَ الزَّکوٰةَ وَ هُمْ راکِعونَ[2] (ولیّ‌تان خداست و فرستاده‌اش و آنان که

---

۱. شوری / ۲۳
۲. مائده / ۵۵

ایمان آورده‌اند که نماز را بپا می‌دارند و زکات را در حال رکوع ادا می‌کنند) به اتفاق فریقین در مورد علی علیه‌السلام نازل گشته. طبری روایات متعددی را در این باره نقل می‌کند[۱] و زمخشری که از اکابر علمای اهل تسنن است به طور جزم می‌گوید:

> این آیه در شأن علی نازل شده و سرّ اینکه لفظ جمع آمده با اینکه مورد نزول آن یک مرد بیش نبوده این است که مردم را به اینچنین فعلی ترغیب کند و بیان دارد که مؤمنان باید اینچنین سیرت و سجیّه‌ای را کسب کنند و اینچنین بر خیر و احسان و دستگیری از فقیران ساعی و حریص باشند و حتی با نمازی نیز تأخیر نیندازند (یعنی با اینکه در نمازند و موضوع زکات پیدا می‌شود تأخیر نکرده و در حال نماز انجام وظیفه می‌کنند)[۲].

فخر رازی نیز که همچون زمخشری از اکابر اهل سنت و جماعت است می‌گوید:

> این آیه در شأن علی نازل گشته و علما نیز اتفاق کرده‌اند که ادای زکات در حال رکوع واقع نشده جز از علی[۳].

منتها در معنای «ولی» مناقشاتی دارد و در آینده در مورد مقصود آیه بحث خواهیم کرد.

---

۱. تفسیر طبری، ج ۶، ص ۲۸۸ و ۲۸۹

۲. الکشّاف، چاپ مصر، سال ۱۳۷۳، ج ۱ / ص ۵۰۵

۳. التفسیر الکبیر، طبع مصر، سال ۱۳۵۷، ج ۱۲ / ص ۳۰

علیّ بن حمّاد عَدْوی بصری بغدادی معروف به ابن حمّاد، از اکابر شعرای امامیه در قرن چهارم هجری است، در اشعار ذیل به این معنی اشاره می‌کند:

قَرَنَ الْاِلٰهُ وِلائَهُ بِوِلائِهِ مِمّا تَزَکّیٰ وَ هُوَ حانٍ یَرْکَعُ
سَمّاهُ رَبُّ الْعَرْشِ نَفْسَ مُحَمَّدٍ یَوْمَ الْبِهالِ وَ ذاکَ ما لایُدْفَعُ[1]

خداوند ولاء علی را با ولاء خودش، در اثر اینکه علی در حال رکوع زکات بخشید، مقرون ساخت. پروردگار عرش، علی را در روز مباهله «جان محمّد» خواند و این حقیقتی غیرقابل انکار است.

همچنان‌که قبلاً گفتیم، در اسلام به نوعی ولاء توصیه شده است که اثباتی و عام است و آیهٔ کریمهٔ وَ الْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیاءُ بَعْضٍ ناظر به آن نوع از ولاء است.

اکنون می‌گوییم آیهٔ کریمهٔ اِنَّما وَلِیُّکُمُ اللهُ... مطلب را به شکلی بیان می‌کند که عمومیت‌بردار نیست و به هیچ وجه نمی‌توان احتمال داد که این آیه نیز درصدد بیان ولاء اثباتی عام است؛ زیرا قرآن در اینجا درصدد بیان یک قانون کلی نیست، نمی‌خواهد استحباب یا وجوب ادای زکات در حال رکوع را بیان کند و به عنوان تشریع یک مندوب یا یک فریضهٔ اسلامی، جعل قانون کند، بلکه اشاره است به عمل واقع‌شده‌ای که فردی در خارج انجام داده و اکنون قرآن عمل را معرّف آن فرد قرار داده و به نحو کنایه، حکمی راکه همان ولایت خاص است اثبات می‌کند. این سبک سخن که یک حادثهٔ شخصی مربوط به فرد معین به لفظ جمع بیان شود در قرآن

۱. ریحانة الادب، ج ۵ / ص ۳۱۱

بی‌نظیر نیست؛ مثلاً می‌فرماید:

یَقولونَ لَئِنْ رَجَعْنا اِلَی الْمَدینَةِ لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ[1].
می‌گویند اگر به مدینه برگشتیم، عزیزتر خوارتر را بیرون می‌کند.

در اینجا نیز قرآن به داستان واقع‌شده‌ای اشاره کرده، می‌فرماید «یَقولونَ» (می‌گویند) با اینکه گوینده یک نفر ـ عبدالله بن اُبَیّ ـ بیش نبوده است؛ کما اینکه در عرف امروز ما نیز این مطلب متداول است، می‌گوییم «می‌گویند چنین و چنان» با اینکه گوینده یک نفر بیش نیست.

زکات دادن در حال رکوع یک کار معمولی برای مسلمانان نبوده است تا بگوییم قرآن همه را مدح می‌کند و «ولایت» را ـ به هر معنایی که بگوییم ـ برای همه اثبات می‌کند. خود این مطلب شاهد زنده‌ای است بر اینکه مورد آیه، شخصی و خصوصی است؛ یعنی یک کسی بوده که در حال رکوع و در حال عبادت از بندگان خدا نیز غافل نبوده و چنین کاری را کرده است و اکنون قرآن می‌فرماید او نیز همچون خدا و رسولش ولیّ شماست. پس سخن از شخص معینی است که او نیز مانند خدا و رسول، ولیّ مؤمنین است و مؤمنین باید ولاء او را بپذیرند.

اما اینکه مقصود از این ولاء چیست، آیا صرفاً محبت و ارادت خاصی است که مردم باید نسبت به آن حضرت داشته باشند یا بالاتر از این است، مطلبی است که عن قریب درباره‌اش سخن خواهیم گفت. فعلاً سخن ما در این است که برخلاف تصور بعضی از علمای اهل تسنن، مفاد این آیه، ولاء خاص است نه ولاء عام.

---

۱. منافقون / ۸

انواع ولاء اثباتی خاص

تا بدینجا ـ همچنان‌که ملاحظه شد ـ اجمالاً مسئلهٔ ولاء علی‌علیه‌السلام و سایر اهل‌البیت تردیدپذیر نیست، منتها بحث در این است که مراد از ولاء در این آیه و سایر آیات و در احادیث نبوی که به آن دعوت شده چیست؟ ما برای اینکه مقصود روشن گردد لازم می‌دانیم موارد استعمال خصوصی کلمهٔ «ولاء» و «ولایت» را در کتاب و سنت که دربارهٔ اهل‌البیت آمده است بحث کنیم. این دو کلمه، معمولاً در چهار مورد استعمال می‌شود:

۱. ولاء محبت یا ولاء قرابت

ولاء محبت یا ولاء قرابت به این معنی است که اهل‌البیت، ذوی‌القربای پیغمبر اکرم‌اند و مردم توصیه شده‌اند که نسبت به آنها به طور خاص، زائد بر آنچه ولاء اثباتی عام اقتضا می‌کند، محبت بورزند و آنها را دوست بدارند. این مطلب در آیات قرآن آمده است و روایات بسیاری نیز در این زمینه از طرق شیعه و اهل سنت وارد شده که محبت اهل‌البیت و از جمله

علی علیه‌السلام را یکی از مسائل اساسی اسلامی قرار می‌دهد و قهراً در این مورد، دو بحث به وجود می‌آید:

اول اینکه چرا در موضوع اهل‌البیت، این‌همه توصیه شده است که مردم به آنها ارادت بورزند و این ارادت و محبت را وسیلهٔ تقرب به خداوند قرار دهند؟ گیرم همهٔ مردم اهل‌البیت را شناختند و به آنها محبت و ارادت واقعی پیدا کردند، چه نتیجه و خاصیتی دارد؟ دستورهای اسلامی همه مبنی بر فلسفه و حکمتی است. اگر چنین دستوری در متن اسلام رسیده باشد قطعاً باید حکمت و فلسفه‌ای داشته باشد.

پاسخ این پرسش این است که دعوت به محبت اهل‌البیت، و به عبارت دیگر ولاء محبت اهل‌البیت، حکمت و فلسفهٔ خاص دارد، گزاف و گتره نیست، پاداش به رسول اکرم یا به خود آنها نیست. قرآن کریم از زبان رسول اکرم تصریح می‌کند که پاداشی که از شما خواستم (یعنی مودّت ذوی القربیٰ) فایده‌اش عاید خود شماست.

ولاء محبت، مقدمه و وسیله‌ای است برای سایر ولاءها که بعداً توضیح خواهیم داد. رشتهٔ محبت است که مردم را به اهل‌البیت پیوند واقعی می‌دهد تا از وجودشان، از آثارشان، از سخنانشان، از تعلیماتشان، از سیرت و روششان استفاده کنند. بعلاوه در کتاب **جاذبه و دافعهٔ علی** علیه‌السلام دربارهٔ خاصیتهای عشق و محبت، و مخصوصاً عشق و محبت به پاکان و اولیای حق که انسانساز است و عامل بسیار ارزنده‌ای است برای تربیت و برای به حرکت آوردن روحها و زیر و رو کردن روحیه‌ها، مفصلاً بحث کرده‌ایم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

دوم اینکه آیا ولاء محبت از مختصات شیعیان است یا سایر فِرَق اسلامی نیز به آن اعتقاد دارند؟

در جواب باید گفت که ولاء محبت از مختصات شیعیان نبوده، سایر فرقه‌های مسلمان نیز به آن اهمیت می‌دهند. امام شافعی که از ائمهٔ

چهارگانهٔ اهل سنت است در اشعار معروف خود می‌گوید:

یا راکِباً قِفْ بِالْمُحَصَّبِ مِنْ مِنیٰ
وَ اهْتِفْ بِساکِنِ خَیْفِها وَ النّاهِضِ
سَحَراً اِذا فاضَ الْحَجیجُ اِلیٰ مِنیٰ
فَیْضاً کَمُلْتَطِمِ الْفُراتِ الْفائِضِ
اِنْ کانَ رَفْضاً حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ
فَلْیَشْهَدِ الثَّقَلانِ أَنّی رافِضی[1]

ای سواره! در سرزمین پر سنگریزهٔ منیٰ بایست و سحرگاه فریاد کن به آن که در خیف ساکن است و به آن که حرکت کرده است ـ آنگاه که حجّاج از مشعر به منیٰ حرکت می‌کنند و کثرت جمعیت مانند رود فرات موج می‌زند ـ که اگر محبت آل محمّد «رفض»[2] شمرده می‌شود پس جنّ و انس گواهی می‌دهند که من «رافضی»[3] می‌باشم.

و هم او می‌گوید:

یا آلَ بَیْتِ رَسولِ اللهِ حُبُّکُمُ
فَرْضٌ مِنَ اللهِ فِی الْقُرْآنِ أَنْزَلَه
یَکْفیکُمْ مِنْ عَظیمِ الْفَخْرِ اَنَّکُمُ
مَنْ لَمْ یُصَلِّ عَلَیْکُمْ لا صَلاةَ لَه[4]

---

۱. التفسیر الکبیر فخر رازی / ج ۲۷، ص ۱۶۶
۲ و ۳. «رفض» طرد و ترک چیزی است. شیعیان را به علل خاصی «رافضی» می‌خواندند.
۴. الکنی و الالقاب محدّث قمی و نور الابصار شبلنجی، ص ۱۰۴

ای اهل بیت رسول! دوستی شما فریضه‌ای است از جانب خداوند که در قرآن آن را فرود آورده است. از فخر بزرگ، شما را این بس که درود بر شما جزء نماز است و هرکس بر شما درود نفرستد نمازش باطل است.

و هم او می‌گوید:

وَ لَمّا رَأَیْتُ النّاسَ قَدْ ذَهَبَتْ بِهِمْ
مَذاهِبُهُمْ فِی أبْحُرِ الْغَیِّ وَ الْجَهْلِ
رَکِبْتُ عَلَی اسْمِ اللهِ فی سُفُنِ النَّجا
وَ هُمْ اَهْلُ بَیْتِ الْمُصْطَفیٰ خاتَمِ الرُّسُلِ
وَ اَمْسَکْتُ حَبْلَ اللهِ وَ هْوَ وِلاؤُهُمْ
کَما قَدْ اُمِرْنا بِالتَّمَسُّکِ بِالْحَبْلِ[1]

چون مردم را دیدم که راهها‌شان آنها را در دریاهای گمراهی و جهالت انداخته است، به نام خدا سوار کشتی نجات شدم؛ همانا اهل بیت مصطفی خاتم رسولان آن کشتی نجات‌اند، و به ریسمان خدا که ولاء آنهاست چنگ زدم همچنان‌که دستور به ما داده شده که به این ریسمان چنگ بزنیم.

زمخشری و فخر رازی که در بحث خلافت به جنگ شیعه می‌آیند، خود راوی روایتی هستند در موضوع ولاء محبت. فخر رازی از زمخشری نقل می‌کند که پیغمبر فرمود:

---

۱. الکنی و الالقاب محدّث قمی

مَنْ ماتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ شَهیداً، اَلا وَ مَنْ ماتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ مَغْفوراً لَهُ، اَلا وَ مَنْ ماتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ تائِباً، اَلا وَ مَنْ ماتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ مُؤْمِناً مُسْتَكْمِلَ الْايمانِ...[1]

هرکس که بر دوستی آل محمّد مرد، شهید مرده است؛
هرکس که بر دوستی آل محمّد مرد، آمرزیده مرده است؛
هرکس که بر دوستی آل محمّد مرد، توبه‌کار مرده است؛
هرکس که بر دوستی آل محمّد مرد، مؤمن و کامل‌ایمان مرده است...

ابن فارض، عارف و شاعر غزلسرای معروف مصری ـ که در ادبیات عرب همچون حافظ در زبان فارسی است ـ در غزل معروف خود که با این بیت آغاز می‌شود:

سائِقَ الْاَظعانِ یَطْوِی الْبیدَ طَیّ مُنْعِماً عَرِّجْ عَلیٰ کُثْبانِ طَیّ

می‌گوید:

ذَهَبَ الْعُمْرُ ضِیاعاً وَ انْقَضیٰ باطِلاً اِنْ لَمْ أَفُزْ مِنْکَ بِشَیْ

---

۱. التفسیر الکبیر فخر رازی، ج ۲۷ / ص ۱۶۶ و الکشّاف زمخشری، ج ۴، ذیل آیهٔ ۲۳ سورهٔ شوری. امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در نهج‌البلاغه آخر خطبهٔ ۲۳۲ می‌فرماید:

فَاِنَّهُ مَنْ ماتَ مِنْکُمْ عَلیٰ فِراشِهِ وَهُوَ عَلیٰ مَعْرِفَةِ حَقِّ رَبِّهِ وَ حَقِّ رَسولِهِ وَ اَهْلِ بَیْتِهِ ماتَ شَهیداً وَ وَقَعَ اَجْرُهُ عَلَی اللهِ وَاسْتَوْجَبَ ثَوابَ ما نَویٰ مِنْ صالِحِ عَمَلِهِ وَ قامَتِ النِّیَّةُ مَقامَ اِصْلاتِهِ لِسَیْفِهِ.

هرکه از شما بر خوابگاهش بمیرد در حالی که به حق خدای خود و رسولش و اهل بیت او شناسا باشد، شهید مرده است و پاداشش با خداست و سزاوار پاداش اعمال شایسته‌ای است که در اندیشه داشته و این اندیشه همچون شمشیر کشیدن اوست.

غَیْرَ ما اولیتُ مِنْ عَقْدی وَلا   عِتْرَةِ الْمَبْعوثِ حَقّاً مِنْ قُصَیْ

خدایا! اگر من به وصال تو نائل نشوم عمرم ضـایع و بـاطل گذشته است. اکنون جز یک چیز، چیز دیگر در دست ندارم و آن همان پیوندی است که به ولاء عترت پیغمبری که از اولاد قُصَیّ[1] مبعوث شده بسته‌ام.

در اینجا ممکن است مقصود از ولاء، معنای عالیتری باشد، ولی قدر مسلّم این است که ولاء محبت را گفته است.

ملّا عبدالرحمن جامی ـ با اینکه قاضی نور الله دربارهٔ وی می‌گوید: دوتـا عـبدالرحـمن، عـلی را آزردنـد: عـبدالرحـمن بـن مـلجم مـرادی و عبدالرحمن جامی ـ قصیدهٔ معروف فرزدق را در مدح امام سجاد علیه السلام به فارسی به نظم آورده است. می‌گویند خوابی نقل کـرده کـه پس از مـرگ فرزدق از او در عالم رؤیا پرسیدند خداوند با تو چه کرد؟ جواب داد: مرا به واسطهٔ همان قصیده که در مدح علی بن الحسین گفتم، آمرزید. جـامی خود اضافه می‌کند و می‌گوید: اگر خداوند همهٔ مردم را به خاطر این قصیده بیامرزد عجیب نیست. جامی دربارهٔ هشام بن عبدالملک کـه فـرزدق را حبس کرد و شکنجه‌اش داد می‌گوید:

اگرش چشم راست‌بـین بـودی   راست‌کردار و راست‌دین بـودی
دست بـــیداد و ظـلم نگشـادی   جای آن حبس خلعتش دادی[2]

بنابراین در مسئلهٔ ولاء محبت، شیعه و سنی با یکدیگر اختلاف‌نظر ندارند مگر ناصبیها که مبغض اهل‌البـیت هسـتند و از جـامعهٔ اسـلامی مطرود و همچون کفار محکوم به نجاست‌اند و بحمدالله در عصر حـاضر

---

۱. قُصَیّ ـ به ضمّ قاف و تشدید یاء ـ نام چهارمین جدّ پیغمبر است.
۲. سلسلة الذّهب

زمین از لوث وجود آنها پاک شده است. فقط افراد معدودی گاهی دیده می‌شوند که برخی کتابها می‌نویسند، همهٔ کوشش‌شان در زیاد کردن شکاف میان مسلمین است ـ مانند افراد معدودی از خودمانیها ـ و همین بهترین دلیل است که اصالتی ندارند و مانند همقطاران خودمانیهاشان ابزار پلید استعمارند.

زمخشری و فخر رازی در ذیل روایت گذشته، از پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله نقل می‌کنند که فرمود:

اَلا وَ مَنْ ماتَ علیٰ بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ کافِراً، اَلا وَ مَنْ ماتَ علیٰ بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ یَشُمَّ رائِحَةَ الْجَنَّةِ.

هرکس که بر دشمنی آل محمّد بمیرد، کافر مرده است؛ هرکس که بر دشمنی آل محمّد بمیرد، بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد.

و امام صادق علیه السلام فرمود:

فَاِنَّ اللهَ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ لَمْ یَخْلُقْ خَلْقاً اَنْجَسَ مِنَ الْکَلْبِ وَ اِنَّ النّاصِبَ لَنا أَهْلَ الْبَیْتِ لَاَنْجَسُ مِنْهُ[۱].

خداوند خلقی را نجس‌تر از سگ نیافرید و ناصب ما اهل‌البیت از آن نجس‌تر است.

این نوع از ولاء اگر به اهل‌البیت نسبت داده شود و آنها را «صاحب ولاء» بخوانیم باید بگوییم «ولاء قرابت» و اگر به مسلمانان از نظر

۱. وسائل الشیعه، چاپ جدید، ج ۱ / ص ۱۵۹

وظیفه‌ای که دربارهٔ علاقهٔ به اهل‌البیت دارند نسبت دهیم باید بگوییم «ولاء محبت».

در اینکه مادهٔ «ولاء» در مورد محبت استعمال شده است ظاهراً جای بحث نیست. مخصوصاً در زیارات، زیاد به این معنی برمی‌خوریم، از قبیل: مُوالٍ لِمَنْ والاکُمْ وَ مُعادٍ لِمَنْ عاداکُمْ که بی‌شبهه معنی‌اش این است که من دوست کسانی هستم که شما را دوست می‌دارند و دشمن کسانی هستم که شما را دشمن می‌دارند، و یا: مُوالٍ لَکُمْ وَ لِاَوْلِیاءِکُمْ وَ مُعادٍ لِاَعْدائِکُمْ[1] و امثال اینها که زیاد است.

بحث در دو جهت دیگر است: یکی اینکه آیا خصوص کلمهٔ «ولیّ» به معنای «دوست» استعمال شده است یا خیر؟ دیگر اینکه کلمهٔ «ولیّ» در خصوص آیهٔ کریمهٔ: اِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ که ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را اثبات می‌کند به چه معنی استعمال شده است؟

بعضی معتقدند در قرآن هرجا که این کلمه به کار رفته و ابتدائاً توهّم می‌رود که به معنای «دوست» است، پس از دقت معلوم می‌شود که به این معنی نیست. مثلاً معنای اَللّٰهُ وَلِیُّ الَّذینَ اٰمَنوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَی النّورِ[2] این نیست که خدا دوست اهل ایمان است، بلکه این است که خداوند با عنایت خاص خود متصرف در شئون اهل ایمان است و اهل ایمان در حفظ و صیانت خاص پروردگارند. و همچنین معنای اَلا اِنَّ اَوْلِیاءَ اللّٰهِ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنونَ[3] این نیست که بر دوستان خدا ترسی نیست. در اینجا کلمهٔ «ولیّ» از قبیل فعیل به معنای مفعول است. پس معنی چنین می‌شود: کسانی که خداوند ولیّ امر آنها و متصرف در شئون آنهاست مورد ترس و نگرانی نمی‌باشند. و همچنین معنای آیهٔ اَلْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ

---

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۲ / ص ۶۱۴، از فقرات زیارت جامعهٔ کبیره

۲. بقره / ۲۵۷

۳. یونس / ۶۲

بَعْضُهُمْ اَوْلِياءُ بَعْضٍ این نیست که مؤمنین دوستان یکدیگرند، بلکه این است که مؤمنین نسبت به یکدیگر متعهد و در شئون یکدیگر متصرف و در سرنوشت یکدیگر مؤثرند و لهذا بعد مـی‌فرماید: يَأْمُـرونَ بِـالْمَعْروفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ.

از اینجا جواب سؤال دوم هم روشن شد. در آیهٔ مورد نظر، مقصود این نیست که خدا و پیامبر و علی دوستان شمایند، بلکه این است که اختیاردار و ذی‌حق در تصرف در شئون شما هستند.

و به فرض اینکه استعمال کلمهٔ «ولیّ» به معنای «دوست» صحیح باشد، در اینجا مناسبت ندارد که به صورت حصر گفته شود که مـنحصراً ولیّ‌شما خدا و پیامبر و علی است. از اینجا معلوم می‌شود که توجیه برخی مفسرین اهل سنت ـ که گفته‌اند مفاد این آیه چیز مهمی نـیست، بـلکه صرفاً این است که علی دوست شماست یا علی باید محبوب و مورد علاقهٔ شما باشد (اگر فعیل به معنی مفعول باشد) ـ غلط است.

طبق این بیان، آیهٔ شریفهٔ اِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ که ولاء اثباتی خاص است، صـرفاً ولاء مـحبت نـیست، بـالاتر است. پس چـه نـوع ولائـی است؟ توضیحاتی که بعداً داده می‌شود مطلب را روشن می‌کند.

۲. ولاء امامت

ولاء امامت و پیشوایی و به عبارت دیگر مقام مرجعیت دینی یعنی مقامی که دیگران باید از وی پیروی کنند، او را الگوی اعمال و رفتار خویش قرار دهند و دستورات دینی را از او بیاموزند، و به عبارت دیگر زعامت دیـنی. چنین مقامی مستلزم عصمت است، و چنین کسی قول و عملش سند و حجّت است برای دیگران. این همان منصبی است که قرآن کریم دربارهٔ پیغمبر اکرم می‌فرماید:

لَقَدْ كانَ لَكُمْ فى رَسولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِـمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللهَ كَثيراً[۱].

برای شما در (رفتار) فرستادهٔ خدا پیروی‌ای نیکوست بـرای آنان که امیدوار به خدا و روز دیگرند و خدا را بسیار یاد کنند.

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبّونَ اللهَ فَاتَّبِعونى يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنوبَكُمْ[۲].

بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را بیامرزد.

در این آیات رسول‌الله را الگویی معرفی کرده که مردم بـاید رفـتار و اخلاقشان را با رفتار و اخلاق او تطبیق دهند و او را مقتدای خویش سازند، و این خودْ دلیل عصمت آن حضرت است از گناه و خطا، زیرا اگر خطا و گناهی ممکن بود از او صادر گردد دیگر جا نداشت خدای متعال او را پیشوا و مقتدا معرفی کند.

این مقام پس از پیغمبر به اهل‌البیت رسید و بر طبق روایتی که اکثر علمای اهل سنت در کتب سیره و تاریخ و کتب روایت خود از قریب سی‌نفر از صحابهٔ پیغمبر نقل کرده‌اند[۳] اهل‌البیت را به پیشوایی و امامت برگزید؛ فرمود:

اِنّى تارِكٌ فيكُمُ الثَّقَلَيْنِ: كِتابَ اللهِ وَ عِتْرَتى اَهْلَ بَيْتى، وَ اِنَّهُـما

---

۱. احزاب / ۲۱

۲. آل‌عمران / ۳۱

۳. رجوع شود به رساله‌ای که آقای قوام‌الدین جاسبی قمی، از فضلای حوزهٔ علمیهٔ قم، به امر آیت‌الله بروجردی دربارهٔ اسناد این حـدیث تألیـف کـردند و «دارالتـقریب بـین المذاهب الاسلامیة» چاپ و منتشر کرد.

لَنْ یَفْتَرِقا حَتّیٰ یَرِدا عَلَیَّ الْحَوْضَ، فَلاتَقَدَّموهُما فَتَهْلِکوا، وَ لاتُقَصِّروا عَنْهُما فَتَهْلِکوا، وَ لاتُعَلِّموهُمْ فَاِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْکُمْ.

من در بین شما دو چیز ارزنده را باقی می‌گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم را. آنها جدا نگردند تا در حوض کوثر بر من وارد آیند. بر آنها پیشی نگیرید که تباه شوید، و از آنها کوتاهی نکنید که تباه شوید، و به آنان نیاموزید که از شما داناترند.

در اینجا پیغمبر، اهل‌البیت را درست قرین و توأم کتاب خدا قرار می‌دهد و خدا دربارهٔ کتابش می‌فرماید:

لایَأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ [1].

باطل و نادرستی نه از پیش رو و نه از پشت سر به آن راه نمی‌یابد.

و اگر اهل‌البیت گرد باطل و نادرستی می‌گشتند، اینچنین قرین و توأم کتاب قرار نمی‌گرفتند، و اگر همچون نبیّ اکرم از گناه و خطا معصوم و منزّه نمی‌بودند اینچنین بجای وی پیشوا و مقتدا نمی‌شدند. مضمون حدیث حکایت می‌کند که مورد حدیث افرادی معصوم می‌باشند؛ و به قول خواجه نصیرالدین طوسی دیگران نه معصومی دارند و نه مدعی عصمت برای کسی هستند، پس جز ائمهٔ اطهار مصداقی ندارد. ابن حجر می‌گوید:

این گفتهٔ پیغمبر (بر آنها پیشی نگیرید که تباه شوید، و از آنها کوتاهی نکنید که تباه شوید، و به آنان نیاموزید که از شما

۱. فصّلت / ۴۲

داناترند) دلیل است که هرکه از اهل‌البیت بـه مـراتب عـالی علمی رسید و برای وظایف دینی شایسته بود، بر دیگران مقدم است[1].

حافظ ابونعیم از ابن عباس روایت می‌کند که پیغمبر فرمود:

هرکه را خوش آید که همچون زندگی من بزید و همچون مرگ من بمیرد و در بهشت جاودانی سکونت کند، علی را از پس من ولی انتخاب کند[2] و ولیّ او را ولی گیرد و به امامان از پس من که عترت من‌اند و از گِل من آفریده شده‌اند، اقتدا کند که آنان فهم و دانش روزی شده‌اند؛ و وای بـر آنـان کـه فـضلشان را تکذیب کنند و رحِم مرا در موردشان قطع کنند که شفاعتم آنان را نگیرد[3].

امامت و پیشوایی و مقتدایی دینی، به طوری که آنچه پیشوا می‌گوید و هرطور عمل می‌کند سند و حجّت الهی تلقی شود. نوعی ولایت است، زیرا نوعی حق تسلط و تدبیر و تصرف در شئون مردم است.

به طور کلی هر معلم و مربی از آن جهت که معلم و مربی است، ولیّ و حاکم و متصرف در شئون متعلّم و مربّیٰ است، چه رسد به معلم و مربی‌ای که از جانب خدا این حق به او داده شده باشد.

آیهٔ کریمهٔ اِنَّما وَلِیُّکُمُ اللهُ وَ رَسولُهُ وَ الَّذینَ ءامَنُوا الَّذینَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ

---

۱. الصواعق المحرقة، ص ۱۳۵

۲. در متن روایت «فَلْیُوالِ علیّاً» آمده است و بر طبق معانی مختلف ولاء، مفهوم این جمله متفاوت می‌شود.

۳. حلیة الاولیاء، ج ۱ / ص ۸۶

یُؤْتونَ الزَّکوٰةَ وَ هُمْ راکِعونَ ناظر به چنین ولایتی است. البته مقصود این نیست که این آیه شامل برخی دیگر از اقسام ولایت که بعداً ذکر خواهیم کرد نیست. مقصود این است که این آیه شامل ولاء امامت و پیشوایی و مرجعیت دینی هست. در برخی احادیث گذشته نیز کلمهٔ «ولیّ» در مورد ولاء امامت استعمال شده است.

این نوع از ولاء را اگر به امام نسبت دهیم به معنی حق پیشوایی و مرجعیت دینی است و اگر به افراد امت نسبت دهیم به معنی پـذیرش و قبول این حق است.

۳. ولاء زعامت

ولایت زعامت یعنی حق رهبری اجتماعی و سیاسی. اجتماع نیازمند به رهبر است. آن کس که باید زمام امور اجتماع را به دست گـیرد و شـئون اجتماعی مردم را اداره کند و مسـلط بـر مـقدّرات مـردم است «ولیّ امـر مسلمین» است. پیغمبر اکرم در زمان حیات خودشان ولیّ امر مسـلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود و پس از ایشان طبق دلایل زیادی که غیرقابل انکار است به اهل‌البیت رسیده است. آیهٔ کریمهٔ اَطیعُوا اللهَ وَ اَطیعُوا الرَّسولَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ[1] (اطاعت کنید خدا و پیغمبر را و کسانی را که ادارهٔ شما به دست آنهاست) و همچنین آیـات اول سـورهٔ مائده و حدیث شریف غدیر و عموم آیهٔ اِنَّما وَلِیُّکُمُ اللهُ[2] و عموم آیهٔ اَلنَّبِیُّ اَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[3] ناظر به چنین ولایتی است.

در این جهت که پیغمبر اکرم چنین شأنی را داشته و این یک شأن الهی بوده است ـ یعنی حقی بوده که خداوند به پیغمبر اکرم عنایت فرموده

۱. نساء / ۵۹
۲. مائده / ۵۵
۳. احزاب / ۶

بود نه اینکه از جانب مردم به آن حضرت تفویض شده باشد ـ میان شیعه و سنی بحثی نیست. برادران اهل سنت ما با ما تا اینجا موافقند. سخن در این است که پس از پیغمبر اکرم تکلیف «ولایت زعامت» چیست؟ افراد مردم برای اینکه اجتماع متزلزل نشود و هرج و مرج به وجود نیاید، باید از کسی و مقامی به عنوان حاکم و ولیّ امر اطاعت کنند. تکلیف چنین مقامی چیست؟ آیا اسلام در این باره تکلیفی معین کرده است و یا بکلی سکوت اختیار کرده است، و اگر تکلیف معین کرده چگونه است؟ آیا به مردم اختیار داده که بعد از پیغمبر هرکه را می‌خواهند خود انتخاب کنند و بر دیگران اطاعت او واجب است و یا اینکه پیغمبر اکرم قبل از رحلت، شخص معینی را برای جانشینی خود در این مقام بزرگ و با اهمیت تعیین کرد؟

در اینجا به مناسبت، دربارهٔ همهٔ شئون اجتماعی پیغمبر اکرم در میان امت، مطابق آنچه از قرآن مجید استنباط می‌شود، بحثی می‌کنیم.

از قرآن مجید و هم از سنت و سیرهٔ نبوی استنباط می‌شود که پیغمبر اکرم در میان مسلمین در آنِ واحد دارای سه شأن بود:

اول اینکه امام و پیشوا و مرجع دینی بود و ولایت امامت داشت، سخنش و عملش سند و حجّت بود:

> ما اٰتیٰکُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهیٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا [۱].
>
> آنچه را پیغمبر برای شما آورده است بگیرید و از آنچه شما را باز دارد بایستید.

دوم اینکه ولایت قضایی داشت، یعنی حکمش در اختلافات حقوقی و مخاصمات داخلی نافذ بود:

---

۱. حشر / ۷

فَلا وَ رَبِّکَ لایُؤْمِنونَ حَتّیٰ یُحَکِّموکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لایَجِدوا فی اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّموا تَسْلیماً[1].

نه چنین است. به پروردگارت سوگند، ایمانشان واقعی نخواهد بود تا در آنچه در بینشان اختلاف شود داورت کنند و سپس در دلهای خویش از آنچه حکم کرده‌ای ملالی نیابند و بی‌چون و چرا تسلیم شوند.

و البته با اینکه در این مورد مثل مورد قبل استعمال کلمهٔ «ولایت» صحیح است ولی ندیده‌ایم این کلمه عملاً در باب ولایت قضایی استعمال شده باشد.

سوم اینکه ولایت سیاسی و اجتماعی داشت؛ یعنی گذشته از اینکه مبیّن و مبلّغ احکام بود و گذشته از اینکه قاضی مسلمین بود، سائس و مدیر اجتماع مسلمین بود، ولیّ امر مسلمین و اختیاردار اجتماع مسلمین بود. همچنان که قبلاً گفته شد، آیهٔ کریمهٔ اَلنَّبِیُّ اَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ و همچنین آیهٔ اَطیعُوا اللهَ وَ اَطیعُوا الرَّسولَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ ناظر به این قسمت است. البته پیغمبر اکرم شأن چهارمی هم دارد که بعداً ذکر خواهد شد.

پیغمبر اکرم رسماً بر مردم حکومت می‌کرد و سیاست اجتماع مسلمین را رهبری می‌نمود؛ به حکم آیهٔ کریمهٔ خُذْ مِنْ اَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکّیهِمْ بِها[2] از مردم مالیات می‌گرفت، شئون مالی و اقتصادی اجتماع اسلامی را اداره می‌کرد.

این شأن از شئون سه‌گانهٔ رسول اکرم، ریشهٔ بحث خلافت است.

---

۱. نساء / ۶۵

۲. توبه / ۱۰۳

این نکته لازم است گفته شود که کلمهٔ «امامت» همچنان‌که در مورد پیشوایی در اخذ معالم دین استعمال شده است، یعنی «امام» گفته می‌شود و مفهومش کسی است که معالم دین را از او باید فرا گرفت و اهل سنت به همین عنایت، به ابوحنیفه و شافعی و مالک و احمد حنبل کلمهٔ «امام» اطلاق می‌کنند، در مورد زعامت اجتماعی و سیاسی نیز زیاد به کار رفته است. رسول اکرم فرمود:

> ثَلاثٌ لایَغِلُّ عَلَیْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: اِخْلاصُ الْعَمَلِ لِلّٰهِ، وَ النَّصیحَةُ لِاَئِمَّةِ الْمُسْلِمینَ وَ اللُّزومُ لِجَماعَتِهِمْ[1].
>
> هرگز قلب یک مسلمان نسبت به سه چیز خیانت و تردید روا نمی‌دارد: اخلاص نیّت برای خدا، خیرخواهی برای زعمای مسلمین در راه رهبری مسلمین، همراهی با جماعت مسلمین.

علی علیه‌السلام در یکی از نامه‌هایش که در **نهج‌البلاغه** ثبت است می‌فرماید:

> فَاِنَّ اَعْظَمَ الْخِیانَةِ خِیانَةُ الْاُمَّةِ وَ اَفْظَعَ الْغِشِّ غِشُّ الْاَئِمَّةِ[2].
>
> بزرگترین خیانتها خیانت به جامعه است و شنیع‌ترین دغلبازیها، دغلبازی با پیشوایان مسلمین است.

زیرا نتیجهٔ این دغلبازی علیه مسلمین است. اگر ناخدای یک کشتی آن کشتی را درست هدایت کند و شخصی پیدا شود و آن ناخدا را فریب دهد و

---

۱. کافی، ج ۱ / ص ۴۰۳

۲. نامهٔ ۲۶

کشتی را دچار خطر کند، تنها به ناخدا خیانت نکرده است، به همهٔ سکّان کشتی خیانت کرده است.

در این جمله نیز کلمهٔ «امام» به اعتبار رهبری اجتماعی اطلاق شده است.

در تاریخ مسلمین زیاد می‌خوانیم که مسلمانان ـ حتی ائمهٔ اطهار ـ خلفای عصر خود را با کلمهٔ «امام» خطاب می‌کردند. چیزی که هست امام به این معنی گاهی امام عدل است و گاهی امام جور، و مسلمانان در قبال هریک از آنها وظایفی دارند. پیغمبر اکرم در حدیث مشهوری که فریقین روایت کرده‌اند فرمود:

اَفْضَلُ الْجِهادِ کَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ اِمامٍ جائِرٍ [1].

بالاترین جهاد، یک سخن حق است در برابر یک پیشوای جور.

و همچنین پیغمبر اکرم فرمود:

آفَةُ الدّینِ ثَلاثَةٌ: اِمامٌ جائِرٌ وَ مُجْتَهِدٌ جاهِلٌ وَ عالِمٌ فاجِرٌ [2].

سه چیز آفت دین به شمار می‌روند (و مانند یک آفت که گیاهی یا حیوانی را از پا در می‌آورد، دین را از پا در می‌آورند): پیشوای ستمگر، عابد نادان و عالم گناهکار.

بالاتر اینکه در خود قرآن از پیشوایانی یاد شده است که مردم را به

۱. کافی، ج ۵ / ص ۶۰
۲. جامع‌الصغیر، ج ۱ / ص ۴

آتش جهنم دعوت می‌کنند و با کلمهٔ «امام» هم تعبیر شده است:

وَ جَعَلْناهُمْ اَئِمَّةً یَدْعونَ اِلَى النّارِ[۱].
آنان را پیشوایانی قرار داده‌ایم که به آتش می‌خوانند.

البته شک نیست که غالباً کلمهٔ «امام» یا «ائمه» به پیشوایان عادل و صالح اطلاق می‌شود و در عرف شیعه کلمهٔ «امام» بر پیشوایان برحق و معصوم اطلاق می‌شود که فقط دوازده نفرند.

۴. ولاء تصرّف

ولاء تصرف یا ولاء معنوی بالاترین مراحل ولایت است. سایر اقسام ولایت یا مربوط است به رابطهٔ قرابتی با رسول اکرم بعلاوهٔ مقام طهارت و قداست شخصی اهل‌البیت، یا مربوط است به صلاحیت علمی و یا اجتماعی آنها. آنچه به نام ولایت در دو مورد اخیر نامیده می‌شود از حدود تشریع و قرارداد تجاوز نمی‌کند گو اینکه ریشه و مبنا و فلسفهٔ این قرارداد صلاحیت علمی یا اجتماعی است؛ اما ولایت تصرف یا ولایت معنوی، نوعی اقتدار و تسلط فوق‌العادهٔ تکوینی است. اول باید ببینیم ولایت تصرف چه معنی و مفهومی دارد و مقصود معتقدین چیست.

نظریهٔ ولایت تکوینی از یک طرف مربوط است به استعدادهای نهفته در این موجودی که به نام «انسان» در روی زمین پدید آمده است و کمالاتی که این موجود شگفتْ بالقوّه دارد و قابلِ به فعلیت رسیدن است، و از طرف دیگر مربوط است به رابطهٔ این موجود با خدا. مقصود از ولایت تکوینی این است که انسان در اثر پیمودن صراط عبودیت به مقام قرب

---

۱. قصص / ۴۱

الهی نائل می‌گردد و اثر وصول به مقام قرب ـ البته در مراحل عالی آن ـ این است که معنویت انسانی که خود حقیقت و واقعیتی است، در وی متمرکز می‌شود و با داشتن آن معنویت، قافله‌سالار معنویات، مسلط بر ضمائر و شاهد بر اعمال و حجّت زمان می‌شود. زمین هیچ‌گاه از ولیّی که حامل چنین معنویتی باشد، و به عبارت دیگر از «انسان کامل» خالی نیست.

ولایت به این معنی غیر از نبوت و غیر از خلافت و غیر از وصایت و غیر از امامت به معنی مرجعیت در احکام دینی است؛ غیریتش با نبوت و خلافت و وصایت، واقعی است و با امامت، مفهومی و اعتباری.

مقصود از اینکه غیریتش با نبوت و خلافت و وصایت، واقعی است این نیست که هرکه نبی یا وصی یا خلیفه شد «ولی» نیست، بلکه مقصود این است که نبوت و همچنین وصایت و خلافت، حقیقتی است غیر از ولایت؛ والّا انبیاء عظام، خصوصاً خاتم آنها، دارای ولایتِ کلیّهٔ الهیّه بوده‌اند.

و مقصود از اینکه غیریتش با امامت، اعتباری است این است که یک مقام است؛ به اعتباری «امامت» و به اعتبار دیگری «ولایت» نامیده می‌شود. کلمهٔ «امامت» در بسیاری از تعبیرات اسلامی در مورد همین ولایت معنوی به کار رفته است. مفهوم امامت مفهوم وسیعی است. امامت یعنی پیشوایی. یک مرجع احکام دینی پیشواست، همچنان‌که یک زعیم سیاسی و اجتماعی نیز پیشواست و همچنان‌که یک مربی باطنی و راهنمای معنوی از باطن ضمیر نیز پیشواست.

از نظر شیعه که مسئلهٔ ولایت مطرح است از سه جنبه مطرح است و در هر سه جنبه چنانکه گفته شد کلمهٔ امامت به کار رفته است:

اول از جنبهٔ سیاسی، که احقّ و اَلْیَق برای جانشینی پیغمبر برای زعامت و رهبری سیاسی و اجتماعی مسلمین چه کسی بوده است و چه

کسی می‌بایست بعد از پیغمبر زعیم مسلمین باشد، و اینکه پیغمبر از طرف خداوند علی را برای این پست و مقام اجتماعی تعیین کرده بود. این جهت است که در حال حاضر جنبهٔ تاریخی و اعتقادی دارد نه جنبهٔ عملی.

دوم آنکه در بیان احکام دین بعد از پیغمبر به چه کسانی باید رجوع کرد و آن کسان علم خود را از چه طریق کسب کرده‌اند؟ و آیا آنها در بیان احکام معصومند یا نه؟ و چنانکه می‌دانیم شیعه معتقد به امامت ائمهٔ معصومین است. این جهت، هم جنبهٔ اعتقادی دارد و هم عملی.

سوم از جنبهٔ معنوی و باطنی. از نظر شیعه در هر زمان یک «انسان کامل» که نفوذ غیبی دارد بر جهان و انسان، و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب است و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است، همواره وجود دارد و به این اعتبار نام او «حجّت» است. بعید نیست ـ همچنان‌که گفته‌اند ـ آیهٔ کریمهٔ اَلنَّبِیُّ اَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[1] ناظر به این معنی از ولایت نیز بوده باشد.

مقصود از ولایت تصرف یا ولایت تکوینی این نیست که بعضی جهّال پنداشته‌اند که انسانی از انسانها سمت سرپرستی و قیمومت نسبت به جهان پیدا کند به طوری که او گردانندهٔ زمین و آسمان و خالق و رازق و محیی و ممیت من جانب الله باشد.

اگرچه خداوند، جهان را بر نظام اسباب و مسبّبات قرار داده و موجوداتی که قرآن آنها را ملائکه می‌نامد «مدبّرات امر»[2] و «مقسّمات امر»[3] به اذن الله می‌باشند و این جهت هیچ‌گونه منافاتی با شریک نداشتن خداوند در مُلک و خالقیت ندارد، و همچنین با این که «به هیچ وجه هیچ موجودی «ولی» به معنای یار و یاور خدا و حتی آلت و ابزار خدا به

۱. احزاب / ۶
۲. نازعات / ۵
۳. ذاریات / ۴

شمار نمی‌رود» منافات ندارد (وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کَبِّرْهُ تَکْبیراً)[۱]، نسبت مخلوق به خالق جز مخلوقیت و مربوبیت مطلقه و لاشیئیت نیست.

قرآن در عین اینکه خداوند را در حد اعلای غنا و بی‌نیازی معرفی می‌کند و در عین اینکه مثلاً می‌گوید: اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها[۲]، باز می‌گوید: قُلْ یَتَوَفّیٰکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ[۳]، اَلَّذینَ تَتَوَفّیٰهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ[۴]. قرآن در عین اینکه می‌فرماید: خداوند بر همه چیز حفیظ است[۵]، می‌فرماید: وَ یُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَةً حَتّیٰ اِذا جاءَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا[۶].

در این آیهٔ کریمه رسولانی را، هم به عنوان نگهبان و هم قبض‌کنندهٔ ارواح معرفی می‌کند.

پس، از نظر توحیدی، وجود وسائط و نسبت دادن تدبیر امور به غیر خداوند ولی به اذن خداوند و به ارادهٔ خداوند به طوری که مدبّران، مجریان اوامر و ارادهٔ پروردگارند، مانعی ندارد.

در عین حال، اولاً ادب اسلامی اقتضا می‌کند که ما خلق و رزق و احیا و اماته و امثال اینها را به غیر خدا نسبت ندهیم زیرا قرآن می‌کوشد که ما از اسباب و وسائط عبور کنیم و به منبع اصلی دست یابیم و توجه‌مان به کارگزار کل جهان باشد که وسائط نیز آفریدهٔ او و مجری امر او و مظهر حکمت او می‌باشند؛ ثانیاً نظام عالم از نظر وسائط، نظام خاصی است که

---

۱. اسراء / ۱۱۱
۲. زمر / ۴۲
۳. سجده / ۱۱
۴. نحل / ۲۸
۵. هود / ۵۷
۶. انعام / ۶۱

خداوند آفریده است و هرگز بشر در اثر سیر تکاملی خود جانشین هیچ‌یک از وسائط فیض نمی‌گردد بلکه خودْ فیض را از همان وسائط می‌گیرد؛ یعنی فرشته به او وحی می‌کند و فرشته مأمور حفظ او و مأمور قبض روح او می‌گردد، در عین اینکه ممکن است مقام قرب و سعهٔ وجودی آن انسان از آن فرشته‌ای که مأمور اوست احیاناً بالاتر و بیشتر باشد.

مطلب دیگر اینکه ما حدود ولایت تصرف و یا ولایت تکوینی یک انسان کامل و یا نسبتاً کامل را نمی‌توانیم دقیقاً تعیین کنیم؛ یعنی مجموع قرائن قرآنی و قرائن علمی که نزد ما هست اجمالاً وصول انسان را به مرتبه‌ای که اراده‌اش بر جهان حاکم باشد ثابت می‌کند، اما در چه حدودی؟ آیا هیچ حدی ندارد و یا محدود به حدی است؟ مطلبی است که از عهدهٔ ما خارج است.

مطلب سوم که لازم است گفته شود این است که ولایت تصرف، شأن بنده‌ای است که از هواجس نفسانی بکلی پاک شده است. این قدرت قدرتی نیست که به اصطلاح دلبخواه و تابع هوس و میل خودسر یک انسان باشد. اساساً انسانی که هنوز محکوم هوسها و میلهای خودسر است از چنین کرامتهایی محروم است. انسانی که تا آن حد پاک باشد، اراده‌اش از مبادئ و مقدماتی که ارادهٔ ما را منبعث می‌کند هرگز منبعث نمی‌شود. انبعاث اراده‌اش با تحریکی درونی و اشاره‌ای غیبی است. و اما اینکه این تحریک و اشاره به چه نحو است و چگونه است، ما نمی‌دانیم و لهذا چنین کسان «گاهی بر طارم اعلی نشینند» و «گهی تا پشت پای خود نبینند».

اما اینکه در آیات کریمهٔ قرآن آمده است: قُلْ لا اَمْلِکُ لِنَفْسی نَفْعاً وَ لا ضَرّاً[1] (من مالک هیچ سود و زیانی برای خود نیستم)، بدیهی است که می‌خواهد بگوید مالک اصلی همهٔ سود و زیانها خداست و توانایی من بر

---

۱. اعراف / ۱۸۸

سود و زیانم نیز از خداست نه از خودم؛ والّا چگونه ممکن است که انسانهای دیگر در حدودی مالک سود و زیان خود باشند و اما پیغمبر حتی از انسانهای دیگر هم کمتر باشد؟!

این نکات سه گانه لازم بود که در مقدمهٔ بحث «ولایت تکوینی» یادآوری شود، و چون کمتر دربارهٔ این موضوع بحث می‌شود، بعلاوه عده‌ای اظهار علاقه می‌کنند که ما این موضوع را مطرح کنیم، اندکی سخن را در این باره بسط می‌دهیم.

اعتراف می‌کنم که قبول ولایت به این معنی اندکی دشوار است؛ باور کردنش خالی از صعوبت نیست. مخصوصاً طبقهٔ روشنفکر ما چندان از طرح چنین مسائلی خرسند نیستند؛ احیاناً دشواری مطلب و مورد انکار بودن آن را به این صورت طرح می‌کنند: فعلاً با این‌همه مسائل ضروری و فوری برای مسلمین طرح این‌گونه مسائل که پیغمبر و امام، ولایت تکوینی دارند یا ندارند، چه ضرورتی دارد؟ برخی دیگر انکار و اشکال خود را به صورت دیگر که رنگ مذهبی دارد طرح می‌کنند و آن اینکه: این غلوّ است و مقام فوق بشری و نیمه‌خدایی برای بشر قائل شدن است، کار خدا را به غیر خدا نسبت دادن است؛ پس شرک است و با اصل اوّلی و اساسی اسلام که توحید است، منافی است.

حقیقت این است که ما از پیش خود نه می‌توانیم مطلبی را قبول کنیم و نه می‌توانیم رد کنیم. شرک یا توحیدی بودن یک نظریه به میل و ارادهٔ ما نیست که هرچه را خواستیم شرک بنامیم و هر چه را خواستیم نام توحید روی آن بگذاریم. معیارهای بسیار دقیق قرآنی و برهانی دارد. معارف اسلامی در مسائل مربوط به شرک و توحید از اوج و عظمتی برخوردار است مافوق تصور افراد عادی. مسئلهٔ فوری‌تر و ضروری‌تر بودن بعضی مسائل نسبت به بعضی دیگر نیز سخنی است اساسی، ولی معیار ضروری بودن تنها این نیست که یک مسئله‌ای در یک زمان بیشتر طرح

شود و افرادْ بیشتر احساس احتیاج کنند. اشتباه است اگر خیال کنیم همواره احساس احتیاج‌ها بر طبق احتیاجهاست.

اینکه قرآن در عرض مسائل و معارف خود چه اندازه بر مطلبی تکیه دارد، خود یک معیار است که در هر زمان باید مورد استفاده قرار گیرد. مسئلهٔ ولایت تکوینی یکی از مسائل مربوط به «انسان» و استعدادهای انسانی است. قرآن به انسان و استعدادهای انسانی و جنبهٔ غیرعادی خلقت او اهمیت فراوان می‌دهد و ما در بحثهایی که ان‌شاءالله در کتاب **قرآن و انسان**[1] طرح خواهیم کرد به این مسئله رسیدگی می‌نماییم.

در اینجا کافی است که اشاره‌ای اجمالی به این مطلب بنماییم و پایه‌های این فکر را با توجه به معانی و مفاهیم قرآنی روشن کنیم تا عده‌ای خیال نکنند که به اصطلاح این یک سخن «قلندری» است.

در این‌گونه مسائل که احیاناً بر فهم ما گران می‌آید، اگر ما خود را تخطئه بکنیم به حقیقت نزدیکتر است تا اینکه انکار نماییم.

شک ندارد که مسئلهٔ «ولایت» به معنی چهارم از مسائل عرفانی است، ولی این دلیل نمی‌شود که چون یک مسئلهٔ عرفانی است پس باید مردود قلمداد شود. این مسئله یک مسئلهٔ عرفانی است که از دید تشیع یک مسئلهٔ اسلامی نیز هست. تشیع یک مذهب است و عرفان یک مسلک. این مذهب و آن مسلک (قطع‌نظر از خرافاتی که به آن بسته‌اند) در این نقطه با یکدیگر تلاقی کرده‌اند و اگر الزاماً بنا هست که گفته شود یکی از ایندو از دیگری گرفته است، به حکم قرائن مسلّم تاریخی قطعاً این عرفان است که از تشیع اقتباس کرده است نه بالعکس. به هر حال، ما پایه‌ها و ریشه‌های این اندیشه را به طور اختصار بیان می‌کنیم:

---

۱. [این کتاب در زمان حیات استاد تحت عنوان انسان در قرآن (جلد چهارم مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی) منتشر شد.]

مهمترین مسئله‌ای که در این زمینه باید مطرح شود، مسئلهٔ «قرب» و «تقرّب الی الله» است. می‌دانیم که در اسلام، بلکه در هر آیین آسمانی، روح دستورها که باید اجرا شود قصد قربت است و نتیجهٔ نهایی که از اعمال باید گرفته شود، تقرّب به ذات احدیت است. پس بحث خود را از معنی و مفهوم «قرب» آغاز می‌کنیم.

تقرّب به خدا یعنی چه؟

انس ما با مفاهیم اعتباری و اجتماعی که در زندگی اجتماعی به کار می‌بریم غالباً سبب خطا و اشتباه ما می‌شود؛ سبب می‌شود که الفاظی که در معارف اسلامی آمده است از معنای حقیقی خود منسلخ شوند و مفهومی اعتباری و قراردادی پیدا کنند.

ما آنجا که کلمهٔ «قرب» و نزدیکی را در خارج از مفاهیم اجتماعی به کار می‌بریم همان مفهوم حقیقی را اراده می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم در نزدیکی این کوه چشمه‌ای است، یا خود را به نزدیک این کوه رساندم. در اینجا مراد ما قرب واقعی است؛ یعنی واقعاً دوری و نزدیکیِ فاصلهٔ خود را تا کوه در نظر می‌گیریم و از کلمهٔ «قرب» منظورمان این است که آن فاصله ـ که یک امر واقعی است نه قراردادی ـ کمتر شده است. اما وقتی که می‌گوییم فلان شخص نزد فلان مقام اجتماعی قرب پیدا کرده است و یا می‌گوییم فلان شخص با فلان خدمت خود به فلان مقام نزد او تقرّب حاصل کرد، در اینجا منظورمان چیست؟ آیا مقصود این است که فاصلهٔ میان آنها کمتر شد؟ مثلاً سابقاً در پانصدمتری او قرار داشت و اکنون در صدمتری اوست؟ البته نه. اگر چنین است پس پیشخدمت درِ اتاق هرکسی از هرکس دیگر نزد او مقرّب‌تر است. مقصودمان این است که خدمتگزار در اثر خدمتش در روحیهٔ مخدوم خود تأثیر کرد و او را از خود راضی نمود و حال اینکه قبلاً راضی نبود، یا او را از خود راضی‌تر کرد و در

نتیجه از این پس مخدوم بیش از گذشته به او عنایت خواهد داشت. پس استعمال «قرب» در اینجا یک استعمال مجازی است نه حقیقی؛ واقعاً وجود خارجی این شخص در نزدیکی وجود خارجی آن شخص قرار نگرفته است، بلکه از آن رابطهٔ خاص روحی که از طرف مخدوم نسبت به خادم برقرار شده و آثاری که بر این رابطهٔ روحی مترتب است، مجازاً و تشبیهاً «قرب» تعبیر شده است.

قرب به ذات حق چطور؟ آیا قرب حقیقی است یا قرب مجازی؟ آیا واقعاً بندگان با اطاعت و عبادت و سلوک و اخلاص به سوی خدا بالا می‌روند و به او نزدیک می‌شوند؟ فاصله‌شان کم می‌شود تا آنجا که فاصله از بین می‌رود و به تعبیر قرآن «لقاء ربّ» حاصل می‌گردد، و یا اینکه همهٔ این تعبیرات، تعبیرات مجازی است؟ به خدا نزدیک شدن یعنی چه؟! خدا دور و نزدیکی ندارد. نزدیکی به خدا عیناً مانند نزدیکی به یک صاحب مقام اجتماعی است؛ یعنی خدا از بندهٔ خود خشنودی حاصل می‌کند و در نتیجه، لطف و عنایتش عوض می‌شود و بیشتر می‌گردد.

البته اینجا سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه خشنودی خداوند یعنی چه؟ خداوند محلّ حوادث نیست که از کسی خشنود نباشد و بعد خشنود شود و یا خشنود باشد و بعد ناخشنود شود. ناچار جواب می‌دهند که تعبیر «خشنودی» و «ناخشنودی» نیز یک تعبیر مجازی است؛ مقصود، آثار رحمت و عنایت حق است که در صورت طاعت و بندگی می‌رسد و نه چیز دیگر.

آن رحمتها و عنایتها چیست؟ در اینجا منطقها فرق می‌کند: برخی رحمتها و عنایتها را اعمّ از معنوی و مادی می‌دانند ـ رحمت معنوی یعنی معرفت و لذت حاصل از آن، و رحمت مادی یعنی باغ و بهشت و حور و قصور ـ اما بعضی دیگر حتی از اعتراف به رحمت معنوی نیز امتناع دارند و همهٔ عنایات و مقامات انسانها را در نزد خداوند محدود می‌کنند به باغ و

بهشتهای جسمانی و حور و قصور و سیب و گلابی. نتیجهٔ سخن دستهٔ اخیر این است که معنای تقرّب بیشتر اولیاء خدا نسبت به ذات احدیت این است که بیش از افراد دیگر حور و قصور و سیب و گلابی و باغ و بوستان در اختیار دارند.

نتیجهٔ سخن منکران قرب حق این است که در اثر طاعت و عبادت، نه نسبت خداوند به بنده فرق می‌کند ـ همچنان‌که طرفداران قرب حقیقی نیز به این مسئله اعتراف دارند ـ و نه نسبت بنده با خدا فرق می‌کند. از نظر نزدیکی و دوری حقیقی، اولین شخص جهان بشریت یعنی رسول‌اکرم با شقی‌ترین آنها از قبیل فرعون و ابوجهل مساویند.

حقیقت این است که این اشتباه از یک نوع طرز تفکر مادی دربارهٔ خدا و انسان ـ و بالاخص دربارهٔ انسان ـ پیدا شده است. کسی که انسان و روح انسان را صرفاً توده‌ای از آب و گِل می‌داند و نمی‌خواهد به اصل «فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی»[۱] اعتراف کند و حتی این تعبیر را نیز حمل به یک معنای مجازی می‌کند، چاره‌ای ندارد جز انکار قرب واقعی حق.

ولی چه لزومی دارد که ما انسان را اینچنین حقیر و خاکی فرض نماییم تا مجبور شویم همه چیز را تأویل و توجیه کنیم؟ خداوند کمال مطلق و نامحدود است، و از طرفی حقیقت وجود مساوی با کمال است و هر کمال واقعی به حقیقت وجود ـ که حقیقتی اصیل است ـ باز می‌گردد از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، رحمت، خیریّت و غیره.

موجودات در اصل آفرینش به هر نسبت که از وجودی کاملتر (یعنی از وجودی قویتر و شدیدتر) بهره‌مند هستند، به ذات الهی که وجود محض و کمال صرف است نزدیکترند. طبعاً فرشتگان از جمادات و نباتات به خداوند نزدیکترند و به همین جهت بعضی از فرشتگان از بعضی دیگر

---

۱. حجر / ۲۹

مقرّب‌ترند، بعضی حاکم و مطاع بعضی دیگر می‌باشند؛ و البته این تفاوت مراتب قرب و بُعد مربوط به اصل خلقت و به اصطلاح مربوط به قوس نزول است.

موجودات، بخصوص انسان، به حکم «اِنّا لِلّٰهِ وَ اِنّا اِلَیْهِ راجِعونَ»[۱] به سوی خداوند بازگشت می‌کنند. انسان به حکم مرتبهٔ وجودی خود، این بازگشت را باید به صورت طاعت و عمل اختیاری و انجام وظیفه و به صورت انتخاب و اختیار انجام دهد. انسان با پیمودن طریق طاعت پروردگار واقعاً مراتب و درجات قرب پروردگار را طی می‌کند؛ یعنی از مرحلهٔ حیوانی تا مرحلهٔ فوق مَلَک را می‌پیماید. این صعود و تعالی یک امر تشریفاتی و اداری نیست. قراردادی و اعتباری نیست، از قبیل بالا رفتن از عضویت سادهٔ یک اداره تا مقام وزارت، و یا از عضویت سادهٔ یک حزب تا رهبری آن حزب نیست، بلکه بالا رفتن بر نردبان وجود است، شدت و قوّت و کمال یافتن وجود است که مساوی است با زیادت و استکمال در علم و قدرت و حیات و اراده و مشیّت و ازدیاد دایرهٔ نفوذ و تصرف. تقرّب به خداوند یعنی واقعاً مراتب و مراحل هستی را طی کردن و به کانون لایتناهیِ هستی نزدیک شدن.

بنابراین محال است که انسان در اثر طاعت و بندگی و پیمودن صراط عبودیت به مقام فرشته نرسد و یا بالاتر از فرشته نرود و لااقل در حد فرشته از کمالات هستی بهره‌مند نباشد. قرآن برای تثبیت مقام انسانی می‌گوید:

ما فرشتگان را فرمان دادیم که در پیشگاه آدم سجده کنند و همهٔ فرشتگان بلااستثناء سجده کردند جز ابلیس که

---

۱. بقره / ۱۵۶

حاضر نشد[۱].

حقاً باید گفت منکر مقام انسان هرکه هست ابلیس است.

حیات ظاهر و حیات معنی

انسان در باطن حیات ظاهری حیوانی خود یک حیات معنوی دارد. حیات معنوی انسان که استعدادش در همهٔ افراد هست، از نظر رشد و کـمال از اعمالش و اهدافش سرچشمه می‌گیرد. کمال و سعادت انسان و همچنین سقوط و شقاوت او وابسته به حیات معنوی اوست که وابسته است به اعمال و نیّات و اهداف او و به اینکه با مرکب اعمال خود به سوی چه هـدف و مقصدی پیش می‌رود.

توجه ما به دستورهای اسلامی تنها از جنبه‌های مربوط بـه زنـدگی فردی یا اجتماعی دنیوی است. شک نیست که دستورهای اسلامی مملوّ است از فلسفه‌های زندگی در همهٔ شئون. اسلام هرگز مسائل زنـدگی را تحقیر نمی‌کند و بی‌اهمیت نمی‌شمارد. از نظر اسـلام، مـعنویت جـدا از زندگی در این جهان وجود ندارد. همان‌طور که اگر روح از بدن جدا شود، دیگر متعلق به این جهان نیست و سرنوشتش را جهان دیگر باید معین کند، معنویت جدا از زندگی نیز متعلق به این جهان نـیست و سـخن از معنویت منهای زندگی در این جهان بیهوده است.

اما نباید تصور کرد که فلسفه‌های دستورهای اسـلامی، در مسـائل زندگی خلاصه می‌شود؛ خیر، در عین حال به کار بسـتن ایـن دسـتورات وسیله‌ای است برای طیّ طریق عبودیت و پیمودن صراط قرب و استکمال وجود. انسان یک سیر کمالی باطنی دارد که از حدود جسم و ماده و زندگی

---

۱. بقره / ۳۴

فردی و اجتماعی بیرون است و از یک سلسله مقامات معنوی سرچشمه می‌گیرد. انسان با عبودیت و اخلاص خود عملاً در آن سیر می‌کند؛ احیاناً در همین دنیا و اگر نه، در جهان دیگر که حجاب برطرف شد همهٔ مقاماتی را که طی کرده ـ که همان مقامات و مراتب قرب و در نتیجه ولایت است ـ مشاهده می‌نماید[۱].

نبوت و ولایت

حضرت استادنا الاکرم علامهٔ طباطبایی (مدّ ظلّه العالی) می‌فرمایند:

> احکام و نوامیس دینی که یک دسته از آنها همان مقررات اجتماعی می‌باشند، در ظاهر یک سلسله افکار اجتماعی می‌باشند، ارتباط آنها با سعادت و شقاوت اخروی، و به عبارت سادهٔ دینی با نعمتهای بهشتی و نقمتهای دوزخی، منوط به واقعیتهایی است که به واسطهٔ عمل به آن نوامیس و مقررات یا ترک آنها درانسان به وجود آمده و در پس پردهٔ حس ذخیره شده و پس از انتقال وی به نشئهٔ آخرت و پاره شدن پردهٔ غفلت و حجاب انّیّت برای انسان ظاهر و مکشوف افتد... پس در زیر لفافهٔ زندگی اجتماعی که انسان با رعایت نوامیس دینی بسر می‌برد، واقعیتی است زنده و حیاتی است معنوی که نعمتهای اخروی و خوشبختیهای همیشگی از آن سرچشمه گرفته و به عبارت دیگر مظاهر وی می‌باشند. این حقیقت و واقعیت است که به نام «ولایت» نامیده می‌شود. «نبوت» واقعیتی است که احکام دینی و نوامیس خدایی مربوط به

۱. رجوع به نشریهٔ سالانهٔ مکتب تشیع، شمارهٔ ۲، ص ۱۷۲–۱۸۰

زندگی را به دست آورده و به مردم می‌رساند و «ولایت» واقعیتی است که در نتیجهٔ عمل به فرآورده‌های نبوت و نوامیس خدایی در انسان به وجود می‌آید[۱].

امام، حامل ولایت

حضرت معظّمٌ‌له دربارهٔ ثبوت ولایت و حامل آن (امام) و اینکه جهان انسانی همواره از انسانی که حامل ولایت باشد (انسان کامل) خالی نیست، می‌فرمایند:

در ثبوت و تحقق صراط ولایت که در وی انسان مراتب کمال باطنی خود را طی کرده و در موقف قرب الهی جایگزین می‌شود، تردیدی نیست؛ زیرا ظواهر دینی بدون یک واقعیت باطنی تصور ندارد و دستگاه آفرینش که برای انسان ظواهر دینی (مقررات عملی و اخلاقی و اجتماعی) را تهیه نموده و وی را به سوی او دعوت کرده است، ضرورتاً این واقعیت باطنی را که نسبت به ظواهر دینی به منزلهٔ روح است آماده خواهد ساخت و دلیلی که دلالت بر ثبوت و دوام نبوت (شرایع و احکام) در عالم انسانی کرده و سازمان مقررات دینی را بپا نگه می‌دارد، دلالت بر ثبوت و دوام و فعلیت سازمان ولایت می‌کند. و چگونه متصور است که مرتبه‌ای از مراتب توحید و یا حکمی از احکام دین، امر (فرمان) زنده‌ای بالفعل داشته باشد در حالی که واقعیت باطنی که در بر دارد در وجود نباشد و یا رابطهٔ عالم انسانی با آن مرتبه مقطوع بوده باشد. کسی که

---

۱. نشریهٔ سالانهٔ مکتب تشیع، شمارهٔ ۲

حامل درجات قرب و امیر قافلهٔ اهل ولایت بوده و رابطهٔ انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند در لسان قرآن[1] «امام» نامیده می‌شود. امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه برای پیشروی صراط ولایت اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته. ولایت که به قلوب بندگان می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش اوست، و موهبتهای متفرقه، جویهایی هستند متصل به دریای بیکرانی که نزد وی می‌باشد[2].

در **اصول کافی** (باب «إنّ الائمّة نورالله») از ابوخالد کابلی روایت می‌کند که گفت از امام باقرعلیه‌السلام از این آیه سؤال کردم:

فَـامِنوا بِاللهِ وَ رَسولِهِ وَ النّورِ الَّذی اَنْزَلْنا[3].
به خدا و فرستاده‌اش و نوری که فرود آورده‌ایم ایمان آورید.

امام ضمن توضیح معنای این آیه فرمود:

وَاللهِ یا اَبا خالِدٍ لَنورُ الْاِمامِ فی قُلوبِ الْـمُؤْمِنینَ اَنْـوَرُ مِـنَ الشَّمْسِ الْـمُضیئَةِ بِالنَّهارِ.
به خدا سوگند ـ ای ابا خالد! ـ که نور امام در دل مردم با ایمان که تحت نفوذ و سیطرهٔ معنوی او هستند، از نور خورشید در

---

۱. رجوع شود به تفسیر **المیزان** ذیل آیهٔ **وَ اِذِ ابْتَلی اِبْراهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قالَ اِنّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ اِماماً** (بقره / ۱۲۴) که به زیباترین وجهی این مطلب بیان شده است.
۲. نشریهٔ سالانهٔ مکتب تشیع، شمارهٔ ۲
۳. تغابن / ۸

روز روشن‌تر است.

مقصود این است که محدود کردن هدف و مقصد و ظـاهر و بـاطن دستورهای دینی به آثاری که از نظر زندگی مترتب می‌شود، و قرب الهی را که نتیجهٔ مستقیم انجام صحیح این اعـمال است یک امـر اعـتباری و مجازی از قبیل تقرّب به ارباب زر و زور در دنیا تلقی کردن بـدون آنکـه نقش مؤثری در حیات معنوی و واقعی انسان داشته باشد و او را واقعاً در نردبان وجود بالا ببرد، اشتباه بزرگی است. افرادی که مراتب قرب را واقعاً طی کرده و به عالیترین درجات آن نائل گشته یعنی واقعاً به کانون هستی نزدیک شده‌اند، طبعاً از مزایای آن بهره‌مند شده‌اند و همانها هستند که احاطه بر عالم انسانی دارنـد و ارواح و ضـمائر دیگـران را تـحت تسـلط می‌گیرند و شهید بر اعمال دیگران‌اند.

اساساً هر موجودی که قدمی در راه کمال مقدّر خویش پـیش رود و مرحله‌ای از مراحل کمالات خود را طی کند، راه قرب به حق را می‌پیماید. انسان نیز یکی از موجودات عالم است و راه کمالش تنها این نیست که به اصطلاح در آنچه امروز «تمدن» نامیده می‌شود (یعنی یک سلسله علوم و فنون که برای بهبود این زندگی مؤثر و مفید است و یک سـلسله آداب و مراسم که لازمهٔ بهتر زیستن اجتماعی است) پیشرفت حاصل کند. اگـر انسان را تنها در این سطح در نظر بگیریم مطلب همین است، ولی انسان راهی و بُعدی دیگر دارد که از طریق تهذیب نفس و با آشـنایی آخـرین هدف یعنی ذات اقدس احدیّت حاصل می‌گردد.

از عبودیّت تا ربوبیّت

تعبیر زنده‌ای است: از بندگی تا خداوندگاری؟!! مگر ممکن است بنده‌ای از مرز بندگی خارج گردد و پا در مرز خدایی بگـذارد (اَیْـنَ التُّـرابُ وَ رَبُّ

الْاَرْبابِ)؟! به قول محمود شبستری:

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جـدا هـرگز نشـد و الله اعـلم

راست است، ولی مقصود از «ربوبیّت» خداوندگاری است نه خدایی. هر صاحب قدرتی خداوندگار آن چیزهایی است که تحت نفوذ و تصرف اوست. جناب عبدالمطّلب به ابرهه که به قصد خراب کردن کعبه آمده بود گفت:

اِنّی رَبُّ الْاِبِـلِ وَ اِنَّ لِلْبَیْتِ رَبّاً[۱].
من صاحب شترانم که برای مطالبهٔ آنها آمده‌ام، اما خانه خودْ صاحبی دارد.

ما تعبیر بالا را به پیروی از یک حدیث معروف که در **مصباح الشریعه** آمده است آوردیم. در آن حدیث می‌گوید: **اَلْعُبودِیَّةُ جَوْهَرَةٌ کُـنْهُهَا الرُّبـوبِیَّةُ** یعنی همانا بندگی خدا و پیمودن صراط قرب به حـق گـوهری است کـه نهایت آن خداوندگاری یعنی قدرت و توانایی است.

بشر همواره در تلاش بوده و هست که راهی پیدا کند که بر خود و بر جهان تسلط یابد. فعلاً به اینکه چه راههایی را برای این هدف برگزیده و در آن راه کامیاب و یا ناکام شده است کاری نداریم. در میان آن راهها یک راه است که وضع عجیبی دارد، از این نظر که انسان تنها وقتی از این راه استفاده می‌کند که چنان هدفی نداشته باشد، یعنی هدفش کسب قدرت و تسلط بر جهان نباشد، بلکه هدفش در نقطهٔ مقابل این هدف باشد، یعنی هدفش «تذلّل»، «خضوع»، «فنا» و نیستی از خود باشد. آن راه عجیب راه عبودیّت است.

---

۱. سیرهٔ ابن هشام، ج ۱

آن کس که تو را شناخت جان را چه کند؟
فــرزند و عـیال و خـانمان را چـه کـند؟
دیــوانـه کـنی هـر دو جـهانش بـخشی
دیـوانـهٔ تـو هـر دو جـهان را چـه کـند؟

مراحل و منازل

ربوبیّت و خداوندگاری و ولایت، به عبارت دیگر کمال و قدرتی که در اثر عبودیّت و اخلاص و پرستش واقعی نصیب بشر می‌گردد، منازل و مراحلی دارد:

اولین مرحله این است که الهام‌بخش و تسلط‌بخش انسان بر نفس خویشتن است. به عبارت دیگر، کمترین نشانهٔ قبولی عمل انسان در نزد پروردگار این است که اولاً بینشی نافذ پیدا می‌کند، روشن و بینای خـود می‌گردد. قرآن کریم می‌فرماید:

اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً[1].

اگر تقوای الهی را داشته باشید، خداوند مایهٔ تمیزی برای شما قرار می‌دهد.

و نیز می‌فرماید:

وَالَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا[2].

آنان که در راه ما بکـوشند، مـا راهـهای خـویش را بـه آنـها

۱. انفال / ۲۹
۲. عنکبوت / ۶۹

می‌نمایانیم.

و ثانیاً آدمی بر نفس و قوای نفسانی خویش غالب و قاهر می‌گردد، ارادهٔ انسان در برابر خواهشهای نفسانی و حیوانی نیرومند می‌گردد، آدمی حاکم وجود خویش می‌شود، مدیریت لایقی نسبت به دایرهٔ وجود خودش کسب می‌کند. قرآن کریم دربارهٔ نماز می‌فرماید:

اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْـمُنْکَرِ[1].
محققاً نماز انسان را از کارهای زشت و ناپسند باز می‌دارد.

دربارهٔ روزه می‌فرماید:

کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّـذینَ مِـنْ قَـبْلِکُمْ لَـعَلَّکُمْ تَتَّقونَ[2].
بر شما روزه نوشته شد آنچنان که بر امّتان پیشین نوشته شد، بدان جهت که باشد تقوا و نیروی خودنگهداری کسب کنید.

دربارهٔ هر دو عبادت می‌فرماید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اسْتَعینوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ[3].
ای اهل ایمان! از صبر (روزه) و از نماز کمک بخواهید و از این دو منبع نیرو استمداد کنید.

---

۱. عنکبوت / ۴۵
۲. بقره / ۱۸۳
۳. بقره / ۱۵۳

در این مرحله از عبودیّت، آن چیزی که نصیب انسان می‌گردد این است که ضمن یک روشن‌بینی، خواهشها و تمایلات نفسانی انسان مسخّر وی می‌گردد. به عبارت دیگر، اولین اثر عبودیّت، ربوبیّت و ولایت بر نفس امّاره است[۱].

مرحلهٔ دوم، تسلط و ولایت بر اندیشه‌های پراکنده، یعنی تسلط بر نیروی متخیّله است.

از عجیب‌ترین نیروهای ما قوّهٔ متخیّله است. به موجب این قوّه است که ذهن ما هر لحظه از موضوعی متوجه موضوعی دیگر می‌شود و به اصطلاح تداعی معانی و تسلسل خواطر صورت می‌گیرد. این قوّه در اختیار ما نیست، بلکه ما در اختیار این قوّهٔ عجیب هستیم و لهذا هرچه بخواهیم ذهن خود را در یک موضوع معین متمرکز کنیم که متوجه چیز دیگر نشود برای ما میسر نیست؛ بی‌اختیار قوّهٔ متخیّله ما را به این سو و آن سو می‌کشاند. مثلاً هرچه می‌خواهیم در نماز «حضور قلب» داشته باشیم، یعنی هرچه می‌خواهیم این شاگرد را بر سر کلاس نماز حاضر نگه داریم، نمی‌توانیم؛ یک وقت متوجه می‌شویم که نماز به پایان رسیده است و این شاگرد در سراسر این مدت «غایب» بوده است.

رسول اکرم تشبیه لطیفی دارد در این زمینه؛ دل را ـ دل افرادی که مسخّر قوّهٔ متخیّله است ـ به پری تشبیه می‌کند که در صحرایی بر درختی آویخته شده باشد که هر لحظه باد او را پشت و رو می‌کند. فرمود:

مَثَلُ الْقَلْبِ مَثَلُ ریشَةٍ فِی الْفَلاةِ، تَعَلَّقَتْ فی اَصْلِ شَجَرَةٍ یُقَلِّبُها

---

۱. در سخنرانیهای «تقوا» که در کتاب گفتار ماه چاپ شده است (سخنرانی دوم از جلد اول) رابطهٔ تسلط بر هوای نفس را با روشن‌بینی که از چه راه است، توضیح داده‌ایم. [سخنرانیهای مذکور در کتاب ده گفتار اثر مؤلف شهید به چاپ رسیده است.]

الرِّيحُ ظَهْراً لِبَطْنٍ[1].

گفت پیغمبر که دل همچون پری است
در بـــیابانی اسـیر صــرصری است
بــاد پــر را هــر طــرف رانــد گـزاف
گه چپ و گـه راست بـا صـد اخـتلاف
در حـــــدیث دیگــر آن دل را چـــنان
کآب جـوشان ز آتش انــدر غــازقان
هـــر زمــان دل را دگــر رایــی بــود
آن نـــه از وی بــلکه از جــایی بــود

حدیث دیگری که در این ابیات، مولوی اشاره کرده این است:

لَقَلْبُ ابْنِ آدَمَ اَشَدُّ انْقِلاباً مِنَ الْقِدْرِ اِذٰا اجْتَمَعَتْ غَلْیاً[2].
همانا دل فرزند آدم از دیگِ در حال جوشیدن بیشتر زیر و بالا می‌شود.

ولی آیا انسان جبراً و اضـطراراً مـحکوم است کـه هـمواره مـحکوم اندیشه باشد و این نیروی مرموز که مانند گنجشکی همواره از شاخی به شاخی می‌پرد حاکم مطلق وجود او باشد، و یا اینکه محکومیت در برابر قوّهٔ متخیّله از خامی و ناپختگی است، کاملان و اهل ولایت قادرند این نیروی خودسر را مطیع خود گردانند؟

شقّ دوم صحیح است. یکی از وظایف بشر تسلط بر هوسبازی خیال

۱. نهج‌الفصاحة و جامع الصغیر، ج ۱ / ص ۱۰۲
۲. مسند احمد، ج ۶ / ص ۴

است، وگرنه این قوّهٔ شیطان‌صفت مجالی برای تعالی و پیمودن صراط قرب نمی‌دهد و تمام نیروها و استعدادها را در وجود انسان باطل و ضایع می‌گرداند. مولوی چقدر عالی می‌گوید:

جان همه روزه لگدکوب از خیال وز زیان و سود و از خوف زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر نی به سوی آسمان راه سفر

و هم او در شرح این حدیث نبوی: تَنامُ عَیْنایَ وَ لایَنامُ قَلْبی[1] (دو چشمم می‌خوابند اما دلم بیدار است) می‌گوید:

گفت پیغمبر که عَیْنایَ یَنام
لایَنامُ الْقَلْب عَنْ رَبِّ الْاَنام
چشم تو بیدار و دل رفته به خواب
چشم من خفته دلم در فتح باب
همنشینت من نی‌ام سایهٔ من است
برتر از اندیشه‌ها پایهٔ من است
زان که من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام
خارج از اندیشه پویان گشته‌ام
حاکم اندیشه‌ام محکومْ نی
چون که بنّا حاکم آمد بر بنی
جمله خلقان سُخرهٔ اندیشه‌اند
زین سبب خسته‌دل و غم‌پیشه‌اند
من چو مرغ اوجم اندیشه مگس
کی بود بر من مگس را دسترس
چون ملالم گیرد از سِفلی صفات
بر پرم همچون طیور الصّافّات

۱. جامع‌الصغیر، ج ۱ / ص ۱۳۳

سالکان راه عبودیّت، در دومین مرحله، این نتیجه را می‌گیرند که بر قوّهٔ متخیّلهٔ خویش ولایت و ربوبیّت پیدا می‌کنند؛ آن را بَرده و مطیع خویش می‌سازند. اثر این مطیع ساختن این است که روح و ضمیر به سائقهٔ فطری خداخواهی هر وقت میل بالا کند، این قوّه با بازیگریهای خود مانع و مزاحم نمی‌گردد.

بگذریم از انسانی مانند علی علیه‌السلام و زین‌العابدین علیه‌السلام که چنان در حال نماز مجذوب می‌شوند که تیری را از پای علی علیه‌السلام بیرون می‌آورند و او از شدت استغراق به خود باز نمی‌گردد و متوجه نمی‌شود؛ یا فرزند خردسال زین‌العابدین علیه‌السلام در حالی که آن حضرت مستغرق عبادت است از بلندی سقوط می‌کند و دستش می‌شکند، فریاد بچه و زنهای خانه غوغا می‌کند و بالاخره شکسته‌بند می‌آید و دست بچه را می‌بندد، زین‌العابدین علیه‌السلام پس از فراغ از نماز (یعنی پس از بازگشت از این سفر آسمانی) چشمش به دست بچه می‌افتد و با تعجب می‌پرسد که مگر چه شده است که دست بچه را بسته‌اید؟ معلوم می‌شود این فریاد و غوغا نتوانسته است امام را از استغراق خارج کند؛ آری، بگذریم از این ردیف انسانها، در میان پیروان آنها ما در عمر خود افرادی را دیده‌ایم که در حال نماز آنچنان مجموعیت خاطر و تمرکز ذهن داشته‌اند که به طور تحقیق از هرچه غیر خداست غافل بوده‌اند. استاد بزرگوار و عالیقدر ما مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی اصفهانی (اعلی‌الله مقامه) از این ردیف افراد بود.

برای کسب این پیروزی هیچ چیزی مانند عبادت که اساسش توجه به خداست، نمی‌باشد. ریاضت‌کشان از راههای دیگر وارد می‌شوند و حداکثر این است که از راه مهمل گذاشتن زندگی و ستم بر بدن، اندکی بدان دست می‌یابند، ولی اسلام از راه عبادت ـ بدون اینکه نیازی به آن کارهای ناروا باشد ـ این نتیجه را تأمین می‌کند. توجه دل به خدا و تذکّر اینکه در برابر ربّ الارباب و خالق و مدبّر کل قرار گرفته است، زمینهٔ تجمع

خاطر و تمرکز ذهن را فراهم می‌کند.

زلف آشــفتهٔ او بــاعث جــمعیت مـاست
چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

دریغ است که در اینجا تأییدی از شیخ فلاسفهٔ اسلام، اعجوبهٔ دهر، که از برکت تعلیمات اسلام اندیشه‌های فلسفی را به جایی رسانده است که پیشینیان یونانی و ایرانی و هندی و غیر آنها هرگز نرسیده‌اند، نقل نکنیم. این مرد بزرگ در نمط نهم **اشارات** پس از تشریح عبادت عوامانه که تنها برای مزد است و ارزش زیادی ندارد، به عـبادتهای مـقرون بـه مـعرفت می‌پردازد؛ می‌گوید:

وَالْعِبادَةُ عِنْدَ الْعارِفِ رِیاضَةٌ ما لِهِمَمِهِ وَ قُویٰ نَفْسِهِ الْـمُتَوَهِّمَةِ وَ الْـمُتَخَیِّلَةِ لِیَجُرَّها بِالتَّعْویدِ عَنْ جَنابِ الْغُرور اِلیٰ جَنابِ الْحَقِّ فَتَصیرُ مُسالِـمَةً لِلسِّرِّ الْباطِنِ حینَما یَسْتَجْلِی الْحَقَّ لاتُـنازِعُهُ فَیَخْلُصُ السِّرُّ اِلَی الشُّروقِ الْباطِنِ.

عبادت از نظر اهل معرفت، ورزش همتها و قـوای وهـمیّه و خیالیّه است که در اثر تکرار و عادت دادن به حضور در محضر حق، همواره آنها را از توجه به مسائل مربوط به طبیعت و ماده به سوی تصورات ملکوتی بکشاند و در نتیجه، این قوا تسلیم «سرّ ضمیر» و فطرت خداجویی انسان گردند و مطیع او شوند به حدی که هروقت اراده کند که در پی جلب جلوهٔ حق برآید، این قوا در جهت خلاف فعالیت نکنند و کشمکش درونی میان دو میل عِلوی و سِـفلی ایـجاد نشـود و «سـرّ بـاطن» بـدون مزاحمت اینها از باطن کسب اشراق نماید.

مرحلهٔ سوم این است که روح در مراحل قوّت و قـدرت و ربـوبیّت و

ولایت خود به مرحله‌ای می‌رسد که در بسیاری از چیزها از بـدن بـی‌نیاز می‌گردد در حالی که بدن صد درصد نیازمند به روح است.

روح و بدن نیازمند به یکـدیگرند. حـیات بـدن بـه روح است. روح، صورت و حافظ بدن است. سلب علاقهٔ تدبیری روح به بدن مستلزم خرابی و فساد بدن است. و از طرف دیگر روح در فـعالیتهای خـود نـیازمند بـه استخدام بدن است، بدون به کار بردن اعضا و جوارح و ابزارهای بدنی قادر به کاری نیست. بی‌نیازی روح از بدن به این است که در برخی از فعالیتها از استخدام بدن بی‌نیاز می‌گردد. این بی‌نیازی گاهی در چند لحظه و گاهی مکرر و گاهی به طور دائم صورت می‌گیرد. این همان است که به «خـلع بدن» معروف است.

سهروردی، حکیم اشراقی معروف گفته است: مـا حکـیم را حکـیم نمی‌دانیم مگر آنکه بتواند خلع بدن کند. میرداماد می‌گوید: ما حکـیم را حکیم نمی‌دانیم مگر آنکه خلع بدن برای او ملکه شده باشد و هـر وقت اراده کند عملی گردد.

همان‌طوری که محققان گفته‌اند، خلع بدن دلیل بـر کـمال زیـادی نیست؛ یعنی افرادی که هنوز از عالم «مثال» عبور نکرده و قدم به غیب معقول نگذاشته‌اند، ممکن است به این مرحله برسند.

مرحلهٔ چهارم این است که خود بدن از هر لحاظ تحت فرمان و ارادهٔ شخص درمی‌آید به طوری که در حوزهٔ بدن خود شخص اعمال خارق‌العاده سرمی‌زند. این مطلب دامنهٔ بحث زیادی دارد. امام صادق علیه‌السلام فرمود:

مَا ضَعُفَ بَدَنٌ عَمّا قَوِیَتْ عَلَیْهِ النِّیَّةُ[۱].

آنچه که همت و ارادهٔ نفس در آن نیرومند گردد و جداً مورد

۱. امالی صدوق / ص ۲۹۳

توجه نفس واقع شود، بدن از انجام آن ناتوانی نشان نمی‌دهد.

مرحلهٔ پنجم که بالاترین مراحل است این است که حتی طبیعت خارجی نیز تحت نفوذ ارادهٔ انسان قرار می‌گیرد و مطیع انسان می‌شود. معجزات و کرامات انبیا و اولیای حق از این مقوله است.

مسئلهٔ معجزات و کرامات، خود مسئلهٔ قابل بحثی است که جداگانه دربارهٔ توجیه آن باید بحث شود. تدیّن به یکی از ادیان آسمانی ملازم با قبول و ایمان به خرق عادت و معجزه است؛ مثلاً یک نفر مسلمان نمی‌تواند مسلمان باشد و به قرآن ایمان و اعتقاد داشته باشد ولی منکر معجزه و خرق عادت باشد. از نظر حکمت الهی اسلامی، مشکل معجزه یک مشکل حل‌شده است و البته بررسی این مسئله مستلزم بحث در مقدمات زیادی است. ما در اینجا از نظر بحث «ولایت تصرف» در آن بحث می‌کنیم و طبعاً طرف سخن ما افرادی هستند که به قرآن ایمان و اعتقاد دارند و وقوع معجزات را اعتراف دارند. سخن ما با آنها در این جهت است که معجزه جز مظهری از ولایت تصرف و ولایت تکوینی نیست. بگذریم از قرآن که علاوه بر جنبهٔ معجزهٔ بودن، کلام خداوند است نه کلام پیغمبر و وضع استثنایی دارد در میان همهٔ معجزات، معجزه بدان جهت صورت می‌گیرد که به صاحب آن از طرف خداوند نوعی قدرت و اراده داده شده که می‌تواند به اذن و امر پروردگار در کائنات تصرف کند، عصایی را اژدها نماید، کوری را بینا سازد و حتی مرده‌ای را زنده کند، از نهان آگاه سازد. این قدرت و آگاهی برای او تنها از طریق پیمودن صراط قرب و نزدیک شدن به کانون هستی پیدا می‌شود و «ولایت تصرف» جز این چیزی نیست.

برخی می‌پندارند که در وجود معجزه، شخصیت و ارادهٔ صاحب معجزه هیچ گونه دخالتی ندارد، او فقط پردهٔ نمایش است، ذات احدیت

مستقیماً و بلاواسطه آن را به وجود می‌آورد، زیرا کار اگر به حد اعجاز برسد از حدود قدرت انسان در هر مقامی باشد خارج است؛ پس آنگاه که معجزه صورت می‌گیرد، انسانی در کائنات تصرف نکرده است، بلکه خود ذات احدیت است که مستقیماً و بدون دخالت ارادهٔ انسان، در کائنات تصرف کرده است.

این تصور اشتباه است. گذشته از اینکه علوّ ذات اقدس احدیت ابا دارد که یک فعل طبیعی بلاواسطه و خارج از نظام از او صادر گردد، این تصور برخلاف نصوص قرآنی است. قرآن در کمال صراحت آورندهٔ «آیت» (معجزه) را خود رسولان می‌داند ولی البته با اذن و رخصت ذات احدیت. بدیهی است که اذن ذات احدیت از نوع اذن اعتباری و انسانی نیست که با لفظ و یا اشاره، ممنوعیت اخلاقی یا اجتماعی او را از بین ببرد. اذن پروردگار همان اعطای نوعی کمال است که منشأ چنین اثری می‌گردد و اگر خداوند نخواهد، آن کمال را از او می‌گیرد. در سورهٔ مبارکهٔ مؤمن آیهٔ ۷۸ می‌فرماید:

وَ ما کانَ لِرَسولٍ اَنْ یَأْتِیَ بِـایَةٍ اِلّا بِاِذْنِ اللهِ.

هیچ پیامبری را نرسد که آیت (معجزه) بیاورد مگر با اذن خداوند.

در این آیهٔ کریمه آورندهٔ آیت را پیامبران می‌داند ولی به اذن پروردگار. مخصوصاً کلمهٔ «اذن پروردگار» اضافه می‌شود که توهّم نشود که کسی از خودش در مقابل ذات حق استقلال دارد و همه بدانند که لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلّا بِاللهِ هر حول و قوّه‌ای ـ اعم از اندک یا بسیار، کوچک یا بزرگ ـ متکی به ذات اقدس احدیت است؛ هر موجودی در هر مرتبه‌ای مجرای اراده و مشیّت الهی است و مظهری از مظاهر آن است؛ پیامبران در هر کار

و از جمله در اعجاز خود متکی و مستمدّ از منبع لایزال غیبی هستند.

در سورهٔ مبارکهٔ نمل، داستان سلیمان و ملکهٔ سبا را نـقل مـی‌کند. سلیمان، ملکهٔ سبا را احضار می‌کند و مـلکه بـه حـضور سـلیمان روانـه می‌شود. سلیمان از حاضران مجلس می‌خواهد که تخت ملکه را پیش از ورود خودش حاضر نمایند. برخی داوطلب می‌شوند و سلیمان به نوع کار آنها راضی نمی‌شود تا آنکه:

قالَ الَّذی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ اَنـا اٰتیکَ بِهِ قَـبْلَ اَنْ یَـرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ[1].

آن که دانشی از لوح محفوظ نزد او بود گفت: من پیش از آنکه چشم به هم بزنی آن را حاضر می‌کنم (و حاضر کرد).

تعبیر قرآن این است که آن دانشمند گفت: من آورنـدهٔ آن در ایـن مدت کم هستم. پس حول و قوّه را به خود نسبت می‌دهد و بعلاوه می‌گوید آن که دانشی از لوح محفوظ نزدش بود چنین گفت؛ اشاره به اینکه این کار خارق‌العاده را به موجب نوعی دانش کرد و آن دانش از نوع علومی که در دفترهای بشری تاکنون ثبت شده نیست؛ دانشی است کـه بـا ارتـباط و اتصال به لوح محفوظ یعنی با قرب به ذات حق می‌توان بدان رسید.

و باز قرآن صریحاً دربارهٔ خود این پیامبر می‌گوید:

فَسَخَّرْنا لَهُ الرّیحَ تَجْری بِاَمْرِهِ رُخاءً حَیْثُ اَصابَ. وَ الشَّیاطینَ کُلَّ بَنّاءٍ وَ غَوّاصٍ. وَ اٰخَرینَ مُقَرَّنینَ فِی الْاَصْفادِ. هٰذا عَـطاؤُنا

۱. نمل / ۴۰

فَامْنُنْ اَوْ اَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ[1].

ما باد را مسخّر وی ساختیم در حالی که به آسانی به امر و ارادهٔ او هرجا بخواهد حرکت کند، و همچنین شیاطین هر سازنده و هر زیرآب‌رونده را و دیگرانی که در زنجیر بسته شده بودند. ای سلیمان! این است بخشش بی‌حساب ما، پس با توست که ببخشی یا نگه‌داری.

در آیاتی که دربارهٔ معجزات حضرت عیسی مسیح آمده نیز از تعبیرات قرآن همین مطلب استفاده می‌شود. به واسطهٔ پرهیز از اطاله از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

مقصود این است که با قبول قرآن نتوان منکر ولایت تصرف در کائنات شد؛ و اما اگر کسی بخواهد صرفاً با موازین علمی و فلسفی این مطلب را رسیدگی کند، البته داستان دیگری است و از هدف فعلی ما خارج است.

در خاتمه نکته‌ای را که در اول بحث اشاره کردیم توضیح می‌دهیم: همهٔ این مراحل نتیجهٔ «قرب» به پروردگار است و قرب به حق یک حقیقت واقعی است نه یک تعبیر مجازی و اعتباری. در حدیث معروف و مشهور قدسی که شیعه و سنی آن را روایت کرده‌اند به صورت بسیار زیبایی این حقیقت بیان شده است. امام صادق علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت می‌کند که:

قالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ: ما تَقَرَّبَ اِلَیَّ عَبْدٌ بِشَیْءٍ اَحَبَّ اِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْهِ وَ اِنَّهُ لَیَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنّافِلَةِ حَتّیٰ اُحِبَّهُ فَاِذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ

---

۱. ص / ۳۶-۳۹

الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یَبْصُرُ بِهِ وَ لِسانَهُ الَّذی یَنْطِقُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتی یَبْطُشُ بِها. اِنْ دَعانی اَجَبْتُهُ وَ اِنْ سَأَلَنی اَعْطَیْتُهُ[۱].

خداوند می‌گوید: هیچ بنده‌ای با هیچ چیزی به من نزدیک نشده است که از فرائض نزد من محبوبتر باشد. همانا بندهٔ من به وسیلهٔ نوافل و مستحبات ـ که من فرض نکرده‌ام ولی او تنها به خاطر محبوبیت آنها نزد من انجام می‌دهد ـ به من نزدیک می‌شود تا محبوب من می‌گردد. همینکه محبوب من گشت، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم که با آن حمله می‌کند. اگر مرا بخواند، اجابت می‌کنم و اگر از من بخواهد، می‌بخشم.

در این حدیث جان مطلب ادا شده است: عبادت موجب تقرّب، و تقرّب موجب محبوبیت نزد خداست؛ یعنی با عبادت، انسان به خدا نزدیک می‌شود و در اثر این نزدیکی قابلیت عنایت خاص می‌یابد و در اثر آن عنایتها گوش و چشم و دست و زبان او حقّانی می‌گردد؛ با قدرت الهی می‌شنود و می‌بیند و می‌گوید و حمله می‌کند، دعایش مستجاب و مسئولش برآورده است.

حقیقت این است که روح مذهب تشیع که آن را از سایر مذاهب اسلامی ممتاز می‌کند و بینش اسلامی خاص به پیروان خود می‌دهد، دید خاص این مذهب دربارهٔ «انسان» است. از طرفی استعدادهای انسان را بسی شگرف می‌داند ـ که بدان اشاره شد ـ و جهان انسان را هیچ‌گاه از وجود «انسان کامل» که همهٔ استعدادهای انسانی در او به فعلیت رسیده

۱. کافی، ج ۲ / ص ۳۵۲

باشد خالی نمی‌داند، و از طرف دیگر طبق بینش این مذهبْ عبودیت، یگانه وسیلهٔ وصول به مقامات انسانی است و طی طریق عبودیت به صورت کامل و تمام جز با عنایت معنوی و قافله‌سالاری انسان کامل که ولیّ و حجت خداست میسر نیست. از این رو اولیای این مذهب گفته‌اند:

بُنِیَ الْاِسْلامُ عَلیٰ خَمْسٍ: عَلَی الصَّلوٰةِ وَ الزَّکوٰةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوِلایَةِ وَ لَمْ یُنادَ بِشَیْءٍ کَما نودِیَ بِالْوِلایَةِ [1].

۱. وسائل، ج ۱ / ص ۴

«الغدیر» و وحدت اسلامی

«الغدیر» و وحدت اسلامی

کتاب شریف **الغدیر** موجی عظیم در جهان اسلام پدید آورده است. اندیشمندان اسلامی از زوایا و جوانب مختلف: ادبی، تاریخی، کلامی، حدیثی، تفسیری، اجتماعی بدان نظر افکنده‌اند. آنچه از زاویهٔ اجتماعی می‌توان بدان نظر افکند، «وحدت اسلامی» است.

مصلحان و دانشمندان روشنفکر اسلامی عصر ما، اتحاد و همبستگی ملل و فرق اسلامی را، خصوصاً در اوضاع و احوال کنونی که دشمن از همهٔ جوانب بدانها هجوم آورده و پیوسته با وسایل مختلف در پی توسعهٔ خلافات کهن و اختراع خلافات نوین است، از ضروری‌ترین نیازهای اسلامی می‌دانند. اساساً چنانکه می‌دانیم وحدت اسلامی و اخوّت اسلامی سخت مورد عنایت و اهتمام شارع مقدس اسلام بوده و از اهمّ مقاصد اسلام است. قرآن و سنت و تاریخ اسلام گواه آن می‌باشد.

از این رو برای برخی این پرسش پیش آمده که آیا تألیف و نشر کتابی مانند **الغدیر** ـ که به هر حال موضوع بحث آن کهن‌ترین مسئلهٔ خلافی

مسلمین است ـ مانعی در راه هدف مقدس و ایده‌آل عالی «وحدت اسلامی» ایجاد نمی‌کند؟

ما لازم می‌دانیم مقدمتاً اصل مطلب را (یعنی مفهوم و حدود وحدت اسلامی) را روشن کنیم، سپس نقش کتاب شریف **الغدیر** و مؤلف جلیل‌القدرش علامهٔ امینی رضوان‌الله علیه را توضیح دهیم.

وحدت اسلامی

مقصود از وحدت اسلامی چیست؟ آیا مقصود این است: از میان مذاهب اسلامی یکی انتخاب شود و سایر مذاهب کنار گذاشته شود؟ یا مقصود این است که مشترکات همهٔ مذاهب گرفته شود و مفترقات همهٔ آنها کنار گذاشته شود و مذهب جدیدی بدین نحو اختراع شود که عین هیچ یک از مذاهب موجود نباشد؟ یا اینکه وحدت اسلامی به هیچ وجه ربطی به وحدت مذاهب ندارد و مقصود از اتحاد مسلمین اتحاد پیروان مذاهب مختلف در عین اختلافات مذهبی، در برابر بیگانگان است؟

مخالفین اتحاد مسلمین برای اینکه از وحدت اسلامی مفهومی غیرمنطقی و غیرعملی بسازند، آن را به نام وحدت مذهبی توجیه می‌کنند تا در قدم اول با شکست مواجه گردد. بدیهی است که منظور علمای روشنفکر اسلامی از وحدت اسلامی، حصر مذاهب به یک مذهب و یا اخذ مشترکات مذاهب و طرد مفترقات آنها ـ که نه معقول و منطقی است و نه مطلوب و عملی ـ نیست. منظور این دانشمندان متشکل شدن مسلمین است در یک صف در برابر دشمنان مشترکشان.

این دانشمندان می‌گویند مسلمین مایهٔ وفاقهای بسیاری دارند که می‌تواند مبنای یک اتحاد محکم گردد. مسلمین همه خدای یگانه را می‌پرستند و همه به نبوت رسول اکرم ایمان و اذعان دارند، کتاب همه قرآن و قبلهٔ همه کعبه است، با هم و مانند هم حج می‌کنند و مانند هم نماز

می‌خوانند و مانند هم روزه می‌گیرند و مانند هم تشکیل خانواده می‌دهند و داد و ستد می‌نمایند و کودکان خود را تربیت می‌کنند و اموات خود را دفن می‌نمایند و جز در اموری جزئی، در این کارها با هم تفاوتی ندارند. مسلمین همه از یک نوع جهان‌بینی برخوردارند و یک فرهنگ مشترک دارند و در یک تمدن عظیم و باشکوه و سابقه‌دار شرکت دارند. وحدت در جهان‌بینی، در فرهنگ، در سابقهٔ تمدن، در بینش و منش، در معتقَدات مذهبی، در پرستشها و نیایشها، در آداب و سنن اجتماعی خوب، می‌تواند از آنها ملت واحد بسازد و قدرتی عظیم و هایل به وجود آورد که قدرتهای عظیم جهان ناچار در برابر آنها خضوع نمایند، خصوصاً اینکه در متن اسلام بر این اصل تأکید شده است. مسلمانان به نصّ صریح قرآن برادر یکدیگرند و حقوق و تکالیف خاصی آنها را به یکدیگر مربوط می‌کند. با این وضع چرا مسلمین از این‌همه امکانات وسیع که از برکت اسلام نصیبشان گشته استفاده نکنند؟

از نظر این گروه از علمای اسلامی، هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که مسلمین به خاطر اتحاد اسلامی، صلح و مصالحه و گذشتی در مورد اصول یا فروع مذهبی خود بنمایند، همچنان‌که ایجاب نمی‌کند که مسلمین دربارهٔ اصول و فروع اختلافی فیمابین بحث و استدلال نکنند و کتاب ننویسند. تنها چیزی که وحدت اسلامی، از این نظر، ایجاب می‌کند، این است که مسلمین ـ برای اینکه احساسات کینه‌توزی در میانشان پیدا نشود یا شعله‌ور نگردد ـ متانت را حفظ کنند، یکدیگر را سبّ و شتم ننمایند، به یکدیگر تهمت نزنند و دروغ نبندند، منطق یکدیگر را مسخره نکنند و بالاخره عواطف یکدیگر را مجروح نسازند و از حدود منطق و استدلال خارج نشوند و در حقیقت ـ لااقل ـ حدودی را که اسلام در دعوت غیرمسلمان به اسلام لازم دانسته است، دربارهٔ خودشان رعایت کنند: اُدْعُ

اِلیٰ سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْـمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ[۱].

برای برخی این تصور پیش آمده که مذاهبی که تنها در فروع با یکدیگر اختلاف دارند، مانند شافعی و حنفی، می توانند با هم برادر باشند و با یکدیگر در یک صف قرار گیرند، اما مذاهبی که در اصول با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند به هیچ وجه نمی‌توانند با یکدیگر برادر باشند. از نظر این دسته، اصول مذهبی مجموعه‌ای بهم پیوسته است و به اصطلاح اصولیون از نوع «اقل و اکثر ارتباطی» است، آسیب دیدن یکی عین آسیب دیدن همه است. علی‌هذا آنجا که مثلاً اصل «امامت» آسیب می‌پذیرد و قربانی می‌شود، از نظر معتقدین به این اصل، موضوع وحدت و اخوّت منتفی است و به همین دلیل شیعه و سنی به هیچ وجه نمی‌توانند دست یکدیگر را به عنوان دو برادر مسلمان بفشارند و در یک جبهه قرار گیرند، دشمن هرکه باشد.

گروه اول به این گروه پاسخ می‌دهند، می‌گویند: دلیلی ندارد ما اصول را در حکم یک مجموعهٔ بهم پیوسته بشماریم و از اصل «یا همه یا هیچ» در اینجا پیروی کنیم. اینجا جای قاعدهٔ «اَلْمَیْسورُ لایَسْقُطُ بِالْمَعْسور» و «ما لایُدْرَکُ کُلُّهُ لایُتْرَکُ کُلُّه» است. سیره و روش شخص امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام برای ما بهترین و آموزنده‌ترین درسهاست. علی علیه‌السلام راه و روشی بسیار منطقی و معقول که شایستهٔ بزرگواری مانند او بود اتخاذ کرد.

او برای احقاق حق خود از هیچ کوششی خودداری نکرد، همهٔ امکانات خود را به کار برد که اصل امامت را احیا کند، اما هرگز از شعار «یا همه یا هیچ» پیروی نکرد. برعکس، اصل «ما لایدرک کلّه لایترک کلّه» را مبنای کار خویش قرار داد.

علی در برابر ربایندگان حقش قیام نکرد و قیام نکردنش اضطراری

---

۱. نحل / ۱۲۵

نبود، بلکه کاری حساب شده و انتخاب شده بود. او از مرگ بیم نداشت، چرا قیام نکرد؟ حداکثر این بود که کشته شود. کشته شدن در راه خدا منتهای آرزوی او بود. او همواره در آرزوی شهادت بود و با آن از کودک به پستان مادر مأنوس‌تر بود. علی در حساب صحیحش بدین نکته رسیده بود که مصلحت اسلام در آن شرایط، ترک قیام و بلکه همگامی و همکاری است. خود کراراً به این مطلب تصریح می‌کند.

در یکی از نامه‌های خود به مالک‌اشتر (نامهٔ ۶۲ از نامه‌های **نهج‌البلاغه**) می‌نویسد:

فَأَمْسَكْتُ يَدى حَتّىٰ رَأَيْتُ راجِعَةَ النّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْاِسْلامِ، يَدْعونَ اِلىٰ مَحْقِ دينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، فَخَشيتُ اِنْ لَمْ اَنْصُرِ الْاِسْلامَ وَ اَهْلَهُ اَنْ اَرىٰ فيهِ ثَلْماً اَوْ هَدْماً تَكونُ الْمُصيبَةُ بِهِ عَلَيَّ اَعْظَمَ مِنْ فَوْتِ وِلايَتِكُمُ الَّتى اِنَّما هِيَ مَتاعُ اَيّامٍ قَلائِلَ.

من اول دست خود را پس کشیدم، تا دیدم گروهی از مردم از اسلام بازگشتند و مردم را به نابودی دین محمد صلّی الله علیه و آله دعوت می‌کنند. پس ترسیدم که اگر به یاری اسلام و مسلمین برنخیزم شکاف یا انهدامی در اسلام خواهم دید که مصیبت آن از فوت خلافت چندروزه بسی بیشتر است.

در شورای شش نفری پس از تعیین و انتخاب عثمان به وسیلهٔ عبدالرحمن بن عوف، علی علیه السلام شکایت و هم آمادگی خود را برای همکاری اینچنین بیان کرد:

لَقَدْ عَلِمْتُمْ اَنّى اَحَقُّ النّاسِ بِها مِنْ غَيْرى، وَ وَ اللهِ لَاُسَلِّمَنَّ ما

سَلِمَتْ اُمورُ الْمُسْلِمينَ وَ لَمْ یَکُنْ فیها جَوْرٌ اِلّا عَلَیَّ خاصَّةً[۱].
شما خود می‌دانید من از همه برای خلافت شایسته‌ترم، و حال به خدا قسم مادامی که کار مسلمین روبراه باشد و رقیبان من تنها به کنار زدن من قناعت کنند و تنها شخص من مورد ستم واقع شده باشد، مخالفتی نخواهم کرد و تسلیم خواهم بود.

اینها می‌رساند که علی اصل «یا همه یا هیچ» را در این مورد محکوم می‌دانسته است. نیازی نیست دربارهٔ روش و سیرهٔ علی علیه السلام در این موضوع بیشتر بحث شود، شواهد و دلایل تاریخی در این زمینه فراوان است.

علامهٔ امینی

اکنون نوبت آن است که ببینیم علامهٔ بزرگوار آیت‌الله امینی، مؤلف جلیل‌القدر **الغدیر**، از کدام دسته است و چگونه می‌اندیشیده است؟ آیا ایشان وحدت و اتحاد مسلمین را تنها در دایرهٔ تشیع قابل قبول می‌دانسته‌اند، یا دایرهٔ اخوّت اسلامی را وسیعتر می‌دانسته و معتقد بوده‌اند اسلام که با اقرار و اذعان به شهادتین محقق می‌شود، خواه ناخواه حقوقی را به عنوان حق مسلمان بر مسلمان ایجاد می‌کند و صلهٔ اخوّت و برادری که در قرآن به آن تصریح شده، میان همهٔ مسلمین محفوظ است.

علامهٔ امینی به این نکته که لازم است نظر خود را در این موضوع روشن کنند و اینکه نقش **الغدیر** در وحدت اسلامی چیست، آیا مثبت است یا منفی، خود کاملاً توجه داشته‌اند و برای اینکه از طرف معترضان ـ اعمّ از آنان که در جبههٔ مخالف خودنمایی می‌کنند و آنهایی که در جبههٔ

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۷۲

موافق خود را جا زده‌اند ـ مورد سوء استفاده واقع نشود، نظر خود را مکرّر توضیح داده و روشن کرده‌اند.

علامهٔ امینی طرفدار وحدت اسلامی هستند و با نظری وسیع و روشن‌بینانه بدان می‌نگرند. معظم‌له در فرصتهای مختلف در مجلدات **الغدیر** این مسئله را طرح کرده‌اند و ما قسمتی از آنها را در اینجا نقل می‌کنیم:

در مقدمهٔ جلد اول اشارهٔ کوتاهی می‌کنند به اینکه **الغدیر** چه نقشی در جهان اسلام خواهد داشت. می‌گویند: «و ما این‌همه را خدمت به دین و اعلای کلمهٔ حق و احیای امت اسلامی می‌شماریم.»

در جلد سوم، صفحهٔ ۷۷، پس از نقل اکاذیب ابن تیمیّه و آلوسی و قصیمی، مبنی بر اینکه شیعه برخی از اهل‌بیت را از قبیل زید بن علی بن الحسین دشمن می‌دارد، تحت عنوان «نقد و اصلاح» می‌گویند:

> ... این دروغها و تهمتها تخم فساد را می‌کارد و دشمنیها را میان امت اسلام برمی‌انگیزد و جماعت اسلام را تبدیل به تفرقه می‌نماید و جمع امت را متشتّت می‌سازد و با مصالح عامهٔ مسلمین تضاد دارد.

نیز در جلد سوم، صفحهٔ ۲۶۸، تهمت سید رشید رضا را به شیعه، مبنی بر اینکه «شیعه از هر شکستی که نصیب مسلمین شود خوشحال می‌شود تا آنجا که پیروزی روس را بر مسلمین در ایران جشن گرفتند» نقل می‌کنند و می‌گویند:

> این دروغها ساخته و پرداختهٔ امثال سید محمّد رشید رضاست. شیعیان ایران و عراق که قاعدتاً مورد این تهمت

هستند و همچنین مستشرقان و سیّاحان و نمایندگان ممالک اسلامی و غیرهم که در ایران و عراق رفت و آمد داشته و دارند خبری از این جریان ندارند. شیعه بلااستثناء، برای نفوس و خون و حیثیت و مال عموم مسلمین اعمّ از شیعه و سنی احترام قائل است. هر وقت مصیبتی برای عالم اسلام در هرکجا و هر منطقه و برای هر فرقه پیش آمده است، در غم آنها شریک بوده است. شیعه هرگز اخوّت اسلامی را که در قرآن و سنت بدان تصریح شده محدود به جهان تشیع نکرده است و در این جهت فرقی میان شیعه و سنی قائل نشده است.

نیز در پایان جلد سوم، پس از انتقاد از چند کتاب از کتب قدما از قبیل **عِقدالفرید** ابن عبد ربّه، **الانتصار** ابوالحسین خیّاط معتزلی، **الفرق بین الفِرَق** ابومنصور بغدادی، **الفصل** ابن حزم اندلسی، **الملل و النحل** محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، **منهاج السنه** ابن تیمیّه و **البداية و النهايه** ابن کثیر و چند کتاب از کتب متأخرین از قبیل **تاریخ الامم الاسلامیه** شیخ محمّد خضری، **فجر الاسلام** احمد امین، **الجولة فی ربوع الشرق الادنی** محمّد ثابت مصری، **الصراع بين الاسلام و الوثنيه** قصیمی و **الوشيعۀ** موسی جار الله می‌گویند:

هدف ما از نقل و انتقاد این کتب این است که به امت اسلام اعلام خطر کنیم و آنان را بیدار نماییم که این کتابها بزرگترین خطر را برای جامعۀ اسلامی به وجود می‌آورد، زیرا وحدت اسلامی را متزلزل می‌کند، صفوف مسلمین را می‌پراکند، هیچ عاملی بیش از این کتب صفوف مسلمین را از هم نمی‌پاشد و وحدتشان را از بین نمی‌برد و رشتۀ اخوّت اسلامی را پاره

نمی‌کند.

علامهٔ امینی در مقدمهٔ جلد پنجم تحت عنوان «نظریة کریمة» به مناسبت یکی از تقدیرنامه‌هایی که از مصر دربارهٔ **الغدیر** رسیده است، نظر خود را در این موضوع کاملاً روشن می‌کنند و جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارند، می‌گویند:

> عقاید و آراء دربارهٔ مذاهب آزاد است و هرگز رشتهٔ اخوّت اسلامی را که قرآن کریم با جملهٔ **اِنَّمَا الْمُؤْمِنونَ اِخْوَةٌ** بدان تصریح کرده پاره نمی‌کند، هرچند کار مباحثهٔ علمی و مجادلهٔ کلامی و مذهبی به اوج خود برسد. سیرهٔ سلف و در رأس آنها صحابه و تابعین همین بوده است.
>
> ما مؤلفان و نویسندگان در اقطار و اکناف جهان اسلام، با همهٔ اختلافی که در اصول و فروع با یکدیگر داریم، یک جامع مشترک داریم و آن ایمان به خدا و پیامبر خداست. در کالبد همهٔ ما یک روح و یک عاطفه حکمفرماست و آن روح اسلام و کلمهٔ اخلاص است.
>
> ما مؤلفان اسلامی همه در زیر پرچم حق زندگی می‌کنیم و تحت قیادت قرآن و رسالت نبیّ اکرم انجام وظیفه می‌نماییم. پیام همهٔ ما این است که: **اِنَّ الدّینَ عِندَ اللهِ الْاِسْلامُ** و شعار همهٔ ما **لا اله الّا الله** و **محمّدٌ رسولُ الله** است. آری ما حزب خدا و حامیان دین او هستیم.

علامهٔ امینی در مقدمهٔ جلد هشتم تحت عنوان «الغدیر یوحّد الصفوف فی الملأ الاسلامی» مستقیماً وارد بحث نقش **الغدیر** در وحدت

اسلامی می‌شوند. معظم‌له در این بحث، اتهامات کسانی را که می‌گویند **الغدیر** موجب تفرقهٔ بیشتر مسلمین می‌شود، سخت رد می‌کنند، و ثابت می‌کنند که برعکس، **الغدیر** بسیاری از سوء تفاهمات را از بین می‌برد و موجب نزدیکتر شدن مسلمین به یکدیگر می‌گردد. آنگاه اعترافات دانشمندان اسلامی غیرشیعه را در این باره شاهد می‌آورند و در پایان، نامهٔ شیخ محمّد سعید دحدوح را به همین مناسبت نقل می‌کنند.

ما برای پرهیز از اطالهٔ بیشتر، از نقل و ترجمهٔ تمام گفتار علامهٔ امینی تحت عنوان بالا که همه در توضیح نقش مثبت **الغدیر** در وحدت اسلامی است صرف‌نظر می‌کنیم، زیرا آنچه نقل کردیم برای اثبات مقصود کافی است.

نقش مثبت **الغدیر** در وحدت اسلامی از این نظر است که اولاً منطق مستدل شیعه را روشن می‌کند، و ثابت می‌کند که گرایش در حدود صد میلیون مسلمان به تشیع ـ برخلاف تبلیغات زهرآگین عده‌ای ـ مولود جریانهای سیاسی یا نژادی و غیره نبوده است، بلکه یک منطق قوی متکی به قرآن و سنت موجب این گرایش شده است. ثانیاً ثابت می‌کند که پاره‌ای اتهامات به شیعه ـ که سبب فاصله گرفتن مسلمانان دیگر از شیعه شده است ـ از قبیل اینکه شیعه غیرمسلمان را بر مسلمانِ غیرشیعه ترجیح می‌دهد و از شکست مسلمانان غیر شیعه از غیر مسلمان شادمان می‌گردد، و از قبیل اینکه شیعه بجای حج به زیارت ائمه می‌رود، یا در نماز چنین می‌کند و در ازدواج موقت چنان، بکلی بی‌اساس و دروغ است. ثالثاً شخص شخیص امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را که مظلومترین و مجهول‌القدرترین شخصیت بزرگ اسلامی است و می‌تواند مقتدای عموم مسلمین واقع شود، و همچنین ذرّیهٔ اطهارش را به جهان اسلام معرفی می‌کند.

برداشت دیگران از «الغدیر»

برداشت بسیاری از دانشمندان بی‌غرض مسلمان غیرشیعه از **الغدیر** همین است که ما گفتیم.

محمّد عبدالغنی حسن مصری در تقریظ خود بر **الغدیر** که در مقدمهٔ جلد اول، چاپ دوم، چاپ شده است می‌گوید:

> از خداوند مسئلت می‌کنم که برکهٔ آب زلال شما را[1] سبب صلح و صفا میان دو برادر شیعه و سنی قرار دهد که دست به دست هم داده، بنای امت اسلامی را بسازند.

عادل غضبان، مدیر مجلهٔ مصری «الکتاب» ـ در مقدمهٔ جلد سوم ـ می‌گوید:

> این کتاب، منطق شیعه را روشن می‌کند و اهل سنت می‌توانند به وسیلهٔ این کتاب، شیعه را به طور صحیح بشناسند. شناسایی صحیح شیعه سبب می‌شود که آراء شیعه و سنی به یکدیگر نزدیک شود و مجموعاً صف واحدی تشکیل دهند.

دکتر محمّد غلاب، استاد فلسفه در دانشکدهٔ «اصول دین» جامع ازهر، در تقریظی که بر **الغدیر** نوشته و در مقدمهٔ جلد چهارم چاپ شده می‌گوید:

> کتاب شما در وقت بسیار مناسبی به دستم رسید، زیرا اکنون

۱. غدیر در عربی به معنای گودال آب است.

مشغول جمع‌آوری و تألیف کتابی دربارهٔ زندگی مسلمین از جوانب مختلف هستم، لهذا خیلی مایلم که اطلاعات صحیحی دربارهٔ شیعهٔ امامیه داشته باشم. کتاب شما به من کمک خواهد کرد و من دیگر مانند دیگران دربارهٔ شیعه اشتباه نخواهم کرد.

دکتر عبدالرحمن کیالی حلبی در تقریظ خود که در مقدمهٔ جلد چهارم **الغدیر** چاپ شده، پس از اشاره به انحطاط مسلمین در عصر حاضر، و اینکه چه عواملی می‌تواند مسلمین را نجات دهد، و پس از اشاره به اینکه شناخت صحیح وصیّ پیغمبر اکرم یکی از آن عوامل است، می‌گوید:

کتاب **الغدیر** و محتویات غنی آن، چیزی است که سزاوار است هرمسلمانی از آن آگاهی یابد، تا دانسته شود چگونه مورخان کوتاهی کرده‌اند و حقیقت کجاست. ما به این وسیله باید گذشته را جبران کنیم و با کوشش در راه اتحاد مسلمین به اجر و ثواب نایل گردیم.

□

آری آن بود وجههٔ نظر علامهٔ امینی دربارهٔ مسئلهٔ مهم اجتماعی عصر ما، و این است عکس‌العمل نیکوی آن در جهان اسلام. رضوان‌الله علیه.

الهامی از شیخ الطائفه

الهامی از شیخ‌الطائفه

روح اسلامی

شیخ بزرگوار ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی یکـی از درخشـان‌ترین ستارگان جهان اسلام است. شیخ طـوسی نـمونه کـاملی است از تـجلّی اسلام در کالبد ایرانی. از زندگی امثال شیخ طوسی می‌توان کاملاً پی برد که معنویت اسلام تا چه اندازه در اعماق روح مردم این مرز و بوم نفوذ کرده است تا آنجا که افرادی مانند طوسی سراسر زندگی خود را وقف خدمت به این دین کرده و دمی نیاسوده‌اند و تا آخرین نفس باز نایستاده‌اند.

شیخ طوسی صد درصد یک عالم اسلامی است، جز رنگ اسلامی رنگ دیگری ندارد. او از کسانی است که از برکت تعلیمات اسلامی پا بر روی تعصبات قومی و نژادی گذاشتند، شـعوبیگریها را مـحکوم کـردند و مقیاسهای جهانی و انسانی اسلام را محترم شمردند. اکثریت قریب بـه اتفاق دانشمندان بعد از اسلام چنین‌اند.

شیخ تنها در یک رشته از رشـته‌های عـلوم اسـلامی کـار نکـرده و

متخصص نشده است بلکه در رشته‌های گوناگونی زحمت کشیده و متخصص شده و کتاب تصنیف و تألیف کرده است و در همه آن رشته‌ها از طراز اول است.

او هم فقیه است، هم محدّث، هم متکلّم، هم مفسّر، هم رجالی و هم ادیب. از این رو تنها از یک زاویه نمی‌توان او را دید و شناخت بلکه از زوایای گوناگونی باید به او نظر افکند.

فقاهت و اجتهاد

الهامی که من می‌خواهم از شیخ‌الطائفه بگیرم و بازگو کنم مربوط است به یک جنبه از جنبه‌های شخصیت اسلامی او و آن، جنبه فقاهت و اجتهاد آن مرد بزرگ است. شیخ طوسی یکی از مجتهدان و فقهای طراز اول اسلام است و بحق شیعه امامیه او را بزرگ خود (شیخ‌الطائفه) نامیده است. شیخ الطائفه فقیه است ولی نه یک فقیه عادی، بلکه فقیهی که تحولی شگرف در فقه به وجود آورد. فقه اسلامی، چه در نحلهٔ شیعی و چه در نحلهٔ سنی، مانند هر علم زنده دیگر دورانهای تحول و تکامل را طی کرده است و در برخی مراحل مانند هر موجود زندهٔ متحول و متکامل جهشهایی و دگرگونیهایی پیدا کرده و تغییرات کمّی منتهی به تغییری کیفی شده است. یکی از این جهشها و دگرگونیها در فقه نحلهٔ شیعی امامی به دست این مرد بزرگوار صورت گرفته است.

از نظر من جهشها و تغییرات کیفی فقه شیعی از روزی که فقها وظیفه اجتهاد را بر عهده گرفتند در سه مرحله صورت گرفته است: مرحله اول در اوائل قرن پنجم به دست شیخ طوسی، مرحله دوم در قرن هفتم به دست محقق حلّی و علامه حلّی و مخصوصاً علامه حلّی از نظر اصول فقه و جدا کردن حساب احادیث صحاح و ضعاف از یکدیگر، و مرحله سوم در قرن سیزدهم هجری به وسیله خاتم المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری

انجام یافت و اگر جنبه‌های مبارزه با قشریگری را در نظر بگیریم و سهم عظیم استاد المجتهدین وحید بهبهانی را در مبارزه با جمود اخباریگری فراموش نکنیم و مخصوصاً به طرد مکتب اخباریگری از فقه شیعه توجه کنیم باید یک مرحله دیگر اضافه نماییم و آن در قرن دوازدهم به وسیله وحید بهبهانی است.

البته بیان بالا به معنی این نیست که شخصیتهای نامبرده لزوماً اهمیت و عظمت بیشتری از شخصیتهای عظیم دیگر فقه شیعی دارند زیرا هر جهش و تحول کیفی مسبوق است به یک سلسله شرایط و آمادگیهای پیشین، و بسا سهم کسانی که شرایط را آماده و مهیّا کرده‌اند بیشتر است از کسانی که به دست آنها و به وسیله آنها این جهشها صورت گرفته است. به اصطلاح، اینها جزء اخیر علت تامّه‌اند.

اگر درباره هرکس بتوان تردید کرد درباره شیخ طوسی نمی‌توان تردید کرد. عظمت و شخصیت او به حدی است که گفته‌اند تا صدسال بعد از او هر فقیه و مجتهدی ظهور کرد عملاً مقلّد شیخ‌الطائفه بوده است.

رستاخیز علمی اسلامی

اسلام یک رستاخیز علمی به وجود آورد. آغاز این رستاخیز با طلوع اسلام توأم است. قرن اول و دوم دوره آمادگی و رنسانس است و قرن سوم و چهارم و پنجم دوره شکوفا شدن، هرچند بسیاری از علوم اسلامی در همان قرن اول و دوم بارور شد و ثمرات اولیه خویش را تحویل داد.

سرجان ملکم انگلیسی با کمال بی‌انصافی و تعصب دو قرن اول هجری را از نظر ایرانیان دوره رکود علمی و معنوی معرفی می‌کند[1] و حال

۱. تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد اول، صفحه ۳۰۲ و ۳۱۲. ادوارد براون شخصاً تصریح می‌کند که من خودم را از این اشتباه بر کنار می‌دارم.

آنکــه ایــن دو قــرن بـه قـول ادوارد بـراون از نـظر عـلمی و مـعنوی از پرخروش‌ترین ازمنه تاریخ ایـران است. مـا اگـر وضـع فکـری و عـلمی ایرانیان را در این دو قرن با قرون ماقبل اسلام مقایسه کنیم که در چه رکود و سکون و سکوتی بود می‌بینیم که ایرانیان در این دو قرن از لحاظ فکری و علمی و فرهنگی جنبش و تحرک بی‌سابقه‌ای پیدا کرده‌اند[۱]. البته اوج و کمال این جنبش در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری رخ نمود.

یکی از جنبشها و نهضتهایی که از همان قرن اول هجری در میان عموم مسلمانان اعم از سنی و شیعی، ایرانی و غیر ایرانی پـدید آمـد در زمینه مسائل فقهی بود.

مسلمانان از ابتدا که به اسلام ایمان آوردند خود را با دینی مـواجـه دیدند که مقررات زیادی در زمینه‌های مختلف زنـدگی اعـم از فـردی و اجتماعی و اعم از عبادات و معاملات و حقوق مدنی و خانوادگی و غـیره دارد. در حدود پانصد آیه از قرآن مـجید آیـات‌الاحکـام است. از پـیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و همچنین از عترت طاهرین او روایات فوق‌العاده فراوانـی در زمینه احکام وارد شده است. لهذا مسلمین وظیفه اولیه خود می‌دانستند که تکالیف خود را از نظر اسلامی در مسائل مختلف بدانند. عامه مـردم بـه علما مراجعه می‌کردند و علما به ائمه دین و به قرآن و آثار. و از مـجموع اینها از صدر اسلام «تفقه» و افتاء به وجود آمد و مـقدمات تکـوّن عـلم «فقه» فراهم شد.

کتاب و سنت از دیدگاه فقهای اسلامی

نکته جالب این است که کلماتی که علما در زمینه استخراج احکام اسلامی

---

۱. برای توضیح بیشتر این مطلب به کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران** تألیف نگارنده مراجعه شود.

از کتاب و سنت به کار برده‌اند نشان می‌دهد که این دانشمندان از اول فهمیده بودند که یک نظر ساده و فهم عامیانه کافی نیست که روح و عمق تعلیمات اسلامی در این زمینه ـ مانند هر زمینه دیگر ـ ادراک شود بلکه نیاز به تعمق و غور و فهم عمیق است. آنها کلمه «فقه» را به عنوان نام این علم انتخاب کردند که معنی غور کردن و به اعماق رسیدن را می‌دهد. راغب اصفهانی در **المفردات فی غریب القرآن** می‌گوید: «اَلْفِقْهُ هُوَ التَّوَصُّلُ اِلیٰ عِلْمٍ غائِبٍ بِعِلْمٍ شاهِدٍ» یعنی فقه این است که با وسیله قرار دادن یک دانش آشکار به یک دانش ناآشکار پی برده شود.

آنها عمل تفقه را «اجتهاد» نامیدند که با جهاد به یک معنی است. جهاد یعنی استفراغ وسع، و به عبارت دیگر به کار بردن منتهای همت و نیرو. با این تفاوت که کلمه جهاد غالباً برای به کار بردن منتهای کوشش در برابر دشمن به کار برده می‌شود و کلمه اجتهاد برای به کار بردن منتهای کوشش در فهم احکام از کتاب و سنت استعمال می‌گردد. انتخاب این کلمه نیز می‌رساند که علمای اسلام زمینه را آنقدر عمیق و وسیع می‌دانستند که بذل قسمتی از نیرو را کافی نمی‌شمردند، بذل تمام نیرو را لازم می‌دانستند.

کلمه دیگری که به کار می‌بردند کلمه «استنباط» است. این کلمه نیز حکایت می‌کند که علمای اسلامی احساس خاصی در مورد درک احکام داشته‌اند. کلمه استنباط به معنی بیرون کشیدن آب از زیر زمین است. علمای اسلام توجه کرده بودند که در زیر قشر ظاهر الفاظ جریان زیرزمینی آب زلال معانی است. هر عامی آشنا با زبان عربی و دستور زبان عربی حق ندارد ادعا کند که با مراجعه به کتاب و سنت قادر است قوانین و مقررات اسلامی را اکتشاف کند، فن و هنر مخصوص ضرورت دارد: هنر استنباط، هنر استخراج آبهای زیرزمینی از زیر قشر ظاهری. غزالی در **المستصفیٰ** تعبیر لطیفی دارد. او ادلّه را «شجره» و احکام را «ثمره» و عمل اجتهاد را

که استخراج احکام است از ادلّه «استثمار» می‌خواند.

حقیقت این است که این توجه که برای علمای اسلام پیدا شد از ناحیه خودشان نبود، پیش از همه خود قرآن کریم و پس از قرآن رسول اکرم مردم را به این حقیقت متوجه کردند. قرآن کریم که دعوت به تدبر در آیات قرآنی و تفکر در آنها می‌کند در حقیقت همین معنی را یادآوری می‌نماید. رسول اکرم اولین شخصی است که مسلمین را به سوی تعمق و اجتهاد و استخراج سوق داد. رسول اکرم با بیانات زیبای خود به مسلمین گوشزد کرد که کتاب و سنت استعداد پایان‌ناپذیری برای درک معانی تازه به تازه و نو به نو دارد. او درباره قرآن کریم فرمود:

ظاهِرُهُ اَنیقٌ وَ باطِنُهُ عَمیقٌ، لَهُ تُخُومٌ وَ عَلیٰ تُخُومِهِ تُخُومٌ لاٰ تُحْصیٰ عَجائِبُهُ وَ لا تُبْلیٰ غَرائِبُهُ[1].

ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، او را حدی است و فوق آن حد حد دیگر است، شگفتیهای آن برشمرده نمی‌شود و تازگیهای آن کهنه نمی‌گردد.

رسول اکرم درباره خودش و سخنان خودش فرمود: اوتیتُ جَوامِعَ الْکَلِم[2] سخنان جامع و دربرگیرنده به من داده شده است. و هم آن حضرت بیان لطیفی در همین زمینه دارد. در حدیث معروفی که در حجّةالوداع ایراد فرموده است و شیعه و سنی بالاتفاق آن را نقل و روایت کرده‌اند فرمود: نَضَّرَاللهُ عَبْداً سَمِعَ مَقالَتی فَوَعاها وَ بَلَّغَها مَنْ لَمْ یَسْمَعْها فَرُبَّ حامِلِ فِقْهٍ غَیْرِ فَقیهٍ

۱. کافی، ج ۲ / ص ۵۹۹

۲. بحارالانوار، جلد ششم، چاپ سربی تهران، باب «فضائل النبی و خصائصه» صفحه ۲۲۹ نقل از امالی صدوق.

وَ رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ اِلیٰ مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ[1] یعنی خداوند شاد و خرّم کند کسی را که سخن مرا بشنود و آن را به کسی که آن را نشنیده است برساند. همانا بسیارند کسانی که سخن پرمعنی با خود دارند ولی خود، آن را فهم عمیق نمی‌کنند و چه بسا کسانی که چنان سخنی را از بر دارند و فهم عمیق می‌کنند ولی وقتی که به دیگری منتقل می‌کنند او عمیقتر آن را فهم می‌کند. این حدیث را شافعی نیز در **الرساله** آورده و به آن استناد کرده است.

یکی از محدثین معروف قرن دوم هجری از یکی از فقهای معروف آن عصر مسئله‌ای پرسید و او جواب داد. محدث پرسید به چه دلیل؟ گفت به موجب فلان حدیثی که خودت از پیغمبر برای ما روایت کرده‌ای. مرد محدث پس از تأمل دریافت که فقیه راست می‌گوید و از آن حدیث می‌توان حکم این مسئله را استخراج و استنباط کرد. بار دیگر آن محدث مسئله دیگری از آن فقیه پرسید و فقیه جواب داد. پرسید دلیل تو چیست؟ گفت فلان روایت که باز تو خود برای ما روایت کردی. محدث بار دیگر تأمل کرد و دید فقیه راست می‌گوید، از آن روایت نیز می‌توان این حکم را استفاده و استنتاج کرد. محدث رو کرد به فقیه و منصفانه گفت: اَنْتُم الْاَطِبّاءُ وَ نَحْنُ الصَّیادِلَةُ[2] یعنی حقاً شما فقها و مجتهدان و اهل نظر پزشکان را مانید و ما محدثان داروفروشان را.

این داستان تاریخی مصداق حدیث نبوی را روشن می‌کند که فرمود رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ اِلیٰ مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ.

ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به پیروی از رسول اکرم مردم را متوجه تعمق و تدبر در آیات قرآنی می‌نمودند و مکرر گوشزد می‌کردند که قرآن و

۱. کافی، ج ۱ / ص ۴۰۳

۲. عیون اخبار الرضا چاپ سنگی صفحه ۲۳۹

سنت دو منبع پایان‌ناپذیر می‌باشند. حدیثی از علی علیه‌السلام در این زمینه است که همان‌طور که استاد بزرگوار ما علامه طباطبایی مدّظلّه العالی در ذیل آیه ۳ سوره آل‌عمران می‌فرمایند از غرر احادیث است: از علی علیه‌السلام پرسش شد: هَلْ عِنْدَکُمْ شَیْءٌ مِنَ الْوَحْیِ؟ آیا به شما اهل بیت وحی نازل می‌شود؟ فرمود: لا وَالَّذی فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسْمَةَ نه قسم به آن که دانه را شکافت و آدمی را آفرید اِلّا اَنْ یُعْطِیَ اللهُ عَبْداً فَهْماً فی کِتابِهِ مگر آنکه خداوند بنده‌ای را مورد عنایت قرار دهد و فهم قرآن نصیب او گردد. از این جمله پیداست که علی علیه‌السلام علم جوشان و فراوان و حیرت‌انگیز خود را تنها از دولت قرآن و چشمه پرفیض قرآن دارد؛ این معنویت قرآن است که از باطن و ملکوت بر دل پاک علی سرازیر شده است.

حضرت علی بن موسی الرضا علیه‌آلاف التحیّة و الثّناء ـ که در جوار مدفن مقدس آن حضرت این کنگره برگزار می‌گردد ـ نقل می‌کنند که از جد بزرگوارشان امام ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق علیهماالسلام پرسش شد: ما بالُ الْقُرْآنِ لا یَزیدُ بِالنَّشْرِ وَ الدِّراسَةِ اِلّا غَضاضَةً؟ یعنی چگونه است که قرآن هرچه بیشتر منتشر می‌شود و گوشها با آن آشنا می‌گردد و هرچه بیشتر خوانده و درس داده می‌شود کهنه نمی‌گردد بلکه برعکس روز به روز بر طراوت و تازگی آن افزوده می‌گردد؟ امام جواب داد: لاِنَّهُ لَمْ یُنْزَلْ لِزَمانٍ دُونَ زَمانٍ وَ لا لِناسٍ دونَ ناسٍ وَ لِذٰلِکَ فَفی کُلِّ زَمانٍ جَدیدٌ وَ لِکُلِّ ناسٍ غَضٌّ. یعنی این بدان جهت است که قرآن برای زمانی خاص و برای مردمی خاص نازل نشده است و لهذا در همه زمانها نو است و برای همه مردمان تر و تازه است.

اگر درست در معنی و مفهوم این حدیث دقت کنیم دنیای وسیعی در مقابل خود می‌بینیم؛ می‌بینیم ائمه اهل بیت علیهم‌السلام با دید دیگری قرآن را می‌دیده‌اند.

مسئله قیاس

در اینجا لازم است به یک نکته اشاره کنم و آن اینکه همه می‌دانیم که ائمه اهل بیت علیهم‌السلام از همان اول کار با اعمال قیاس در استنباط احکام مخالف بودند و این کار را تخطئه کردند. غالب افراد به فلسفه این مخالفت توجه ندارند و لهذا بسیاری از مخالفین قیاس به جمود گراییده‌اند، یعنی این مخالفت را نوعی گرایش به تعبد مطلق به ظواهر و طرد تعقل و تدبر در استنباط احکام تلقی کردند. بدون شک این سوء تفاهم و بهتر بگویم این غلط زیانهای فراوانی بر فقه شیعه وارد کرد. ولی اگر فلسفه این مخالفت را دریابیم می‌بینیم که این مخالفت بر یک اساس منطقی بسیار عالی بوده است و نتیجه‌اش جمود نیست بلکه تشویق و تحریض به اجتهاد صحیح و عالمانه است.

ریشه مخالفت اهل بیت با قیاس دو چیز است: یکی اینکه قیاس که همان تمثیل منطقی است راه مطمئنی نیست. تاریخ فقه حکایت می‌کند که کسانی که قیاس را وارد اصول فقه کردند هرج و مرج عجیبی به وجود آوردند. حقاً اگر مخالفت اهل بیت از یک طرف و برخی از ائمه جماعت از طرف دیگر نبود فقه اسلامی بکلی زیر و رو شده بود و به صورتی درآمده بود که به هر چیزی شباهت داشت جز فقه اسلام.

ولی علت دوم که اساسی‌تر است این است که ریشه این فکر که ما در تشریع و تقنین اسلامی نیازمند به قیاس هستیم ریشه فاسدی است. ریشه این فکر این است که کتاب و سنت، وافی به بیان همه احکام و مقررات نیست و نوعی نارسایی و ناتمامی در کار است و برماست که این نقصان و ناتمامی را با اصل قیاس گرفتن اکمال و اتمام کنیم؛ و حال آنکه خداوند صریحاً در قرآن کریم می‌فرماید که این دین را اکمال و نعمت را تمام نموده و اسلام را به عنوان یک دین کامل و تامّ و تمام برای بشر پسندیده است: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ

الْاِسْلامَ دیناً[۱].

در **نهج‌البلاغه** خطبه‌ای است که سید رضی آن را تحت عنوان «فی ذمِّ اختِلافِ العُلَماءِ فی الْفُتْیا» آورده است. در آن خطبه (خطبه ۱۸) علی علیه السلام کسانی را که «مِن عِندی» فتوا می‌دهند انتقاد می‌کند و می‌فرماید:

اَمْ اَنْزَلَ اللهُ دیناً ناقِصاً فَاسْتَعانَ بِهِمْ عَلیٰ اِتْمامِهِ؟ اَمْ کانُوا شُرَکاءُ لَهُ فَلَهُمْ اَنْ یَقُولوا وَ عَلَیْهِ اَنْ یَرْضیٰ؟ اَمْ اَنْزَلَ اللهُ سُبْحانَهُ دیناً تامّاً فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صلی الله علیه و آله عَنْ تَبْلیغِهِ وَ اَدائِهِ وَ اللهُ سُبْحانَهُ یَقُولُ «ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ» وَ قالَ فیهِ تِبْیانُ کُلِّ شَیْءٍ وَ ذَکَرَ اَنَّ الْکِتابَ یُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ اَنَّهُ لَااخْتِلافَ فیهِ فَقالَ سُبْحانَهُ: «وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فیهِ اخْتِلافاً کَثیراً» وَ اِنَّ الْقُرآنَ ظاهِرُهُ اَنیقٌ وَ باطِنُهُ عَمیقٌ لاتَفْنی عَجائِبُهُ وَ لا تُکْشَفُ الظُّلُماتُ اِلّا بِهِ.

آیا خدا دین ناتمامی فرود آورده و آنگاه از این افراد برای تکمیل و تتمیم آن استمداد جسته است؟ یا اینها در خلق و فرود آوردن این دین با خدا شریک بوده‌اند و طبق قانون «حق مساوی شرکا» چون پاره‌ای از احکام را خداوند بیان کرده و آنها قبول کرده‌اند، باید پاره‌ای از احکام را اینان با رأی و خیال خود وضع کنند و خداوند قبول کند؟ یا شقّ سومی در کار است و آن اینکه خداوند دین کامل و تامّی نازل فرموده لکن پیغمبر در تبلیغ و رساندن آن به مردم کوتاهی کرده است و اینها قسمتهایی که پیغمبر اکرم به مردم نرسانده است با رأی و خیال

---

۱. مائده / ۳

خود آن را وضع می‌کنند، و حال آنکه خداوند درباره قرآن که به وسیله پیغمبر به مردم ابلاغ شده است می‌گوید: «ما در این کتاب از بیان هیچ امر لازمی کوتاهی نکرده‌ایم.» و هم می‌فرماید: در قرآن بیان هر چیزی که برای مردم لازم است وجود دارد. خداوند فرمود که آیات قرآن بعضی گواه بعض دیگر و مفسر بعض دیگرند و در میان آنها هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی وجود ندارد «و اگر از ناحیه خدا نمی‌بود در آن اختلافات فراوانی می‌یافتند.» ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، شگفتیهای آن تمام نمی‌شود و تیرگیها و تاریکیها جز به وسیله قرآن برطرف نمی‌گردد.

در کافی بعد از کتاب «مقاییس» بابی دارد تحت عنوان «بابُ الرَّدِّ اِلی الْکِتابِ وَ السُّنَّةِ وَ اَنَّهُ لَیْسَ شَیْءٌ مِنَ الْحَلالِ وَ الْحَرامِ اِلّا وَ قَدْ جاءَ فیهِ کتابٌ اَوْ سُنَّةٌ». همچنان که عنوان باب حکایت می‌کند منظور ائمه اهل بیت علیهم‌السلام این است که پایه و اساس فکر نیازمندی به قیاس، یعنی نارسایی تشریعات الهی اسلامی نسبت به همه فروع و احتیاجات، غلط است. چنین ناتمامی و نارسایی وجود ندارد.

بدیهی است که مقصود این نیست که در هر مورد جزئی و در هر فرعی از فروع در کتاب و سنت دستوری خاص رسیده است؛ چنین چیزی نه منظور است و نه ممکن؛ همچنان که مقصود آیه کریمه که می‌فرماید: ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ و یا [علی علیه‌السلام] می‌فرماید: فیهِ تِبْیانُ کُلِّ شَیْءٍ این نیست که حکم هر واقعه جزئی و هر فرع از فروع، جداگانه در قرآن کریم بیان شده است، بلکه مقصود این است که خطوط اصلی حیات بشر در جمیع شئون اعم از عبادات و اخلاقیات و اجتماعیات در این کتاب کریم رسم شده است و سنت که به وسیله پیغمبر اکرم و ائمه اطهار بیان می‌شود

بیان و تشریح همانهاست.

به هر حال مقصود از همه این‌گونه تعبیرات این است که کلیات اسلامی که در کتاب و سنت آمده است به نحوی است که قدرت «انطباق» بر تمام فروع غیرمتناهیه را دارد و آن چیزی که مورد نیاز است قیاس و تشریع در کنار تشریع الهی نیست، آن چیزی که مورد نیاز است قوه اجتهاد و استنباط یعنی قوه تطبیق اصول بر فروع و ردّ فروع بر اصول است. معجزه فقه اسلامی در این است که کلیات آن قابلیت انطباق بر همه موارد را دارد به طوری که در همه موارد ضامن مصالح عالیه انسان است.

ائمه علیهم‌السلام در کمال صراحت این مطلب را ادا کردند. در حدیث معروفی که جوامع حدیث از **جامع بزنطی** نقل کرده‌اند فرموده‌اند: عَلَیْنا اِلْقاءُ الْاُصُولِ وَ عَلَیْکُمُ التَّفریعُ (یا عَلَیْکُمْ اَنْ تَفَرَّعوا) یعنی وظیفه ما این است که اصول و کلیات را بیان کنیم و وظیفه شماست که فروع و شاخه‌ها را از این اصول استخراج و استنباط کنید. به عبارت دیگر وظیفه شما اجتهاد و استنباط است. ابن ادریس حلّی که از اکابر صاحبنظران فقهای شیعه است و حریت رأی خاصی دارد، با اینکه خبر واحد را نمی‌پذیرد و به آن عمل نمی‌کند، این حدیث را در مستطرفات کتاب **سرائر** به عنوان اصل مسلّم آورده است و از اینجا معلوم می‌شود که این اصل در میان شیعه و در فقه شیعه از مسلّمات بوده است.

در خطبه ۸۵ **نهج‌البلاغه** که با جمله «عِبادَاللهِ، اِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبادِ اللهِ اِلَیْهِ عَبْداً اَعانَهُ اللهُ عَلیٰ نَفْسِهِ» آغاز می‌شود جمله‌ای هست که مفید همین مطلب است. علی علیه‌السلام در قسمت اول این خطبه صفات و مشخصات عالم ربّانی را و در قسمت دوم آن مشخصات عالمان بی‌عمل و خیالبافان را ذکر می‌کند[۱]. علی علیه‌السلام از جمله صفات عالمان ربّانی این صفت را بیان

---

۱. سید رضی عنوان خطبه را چنین ذکر می‌کند: «و هی فی صفات المتقین و صفات

می‌کند: قَدْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلّٰهِ سُبْحانَهُ فی اَرْفَعِ الْاُمُورِ مِنْ اِصْدارِ کُلِّ وارِدٍ عَلَیْهِ وَ تَصْییرِ کُلِّ فَرْعٍ اِلیٰ اَصْلِهِ یعنی در مقام اخلاص و به سبب اخلاص نیت و افاضه حکمت بر او بدانجا رسیده است که خود را در مرتفع‌ترین قله‌ها قرار داده است، در این مقام مرتفع قرار گرفته که هر مشکلی و مسئله غامضی بر او وارد شود جواب و حل آن مسئله را صادر می‌کند و هر فرعی را به اصل خود برمی‌گرداند.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که مخالفت ائمه اهل بیت با قیاس براساس دعوت به جمود و «ظاهریّت» نبوده است، بلکه بر این اساس بوده است که نیازی به تشریعات من عندی نیست، آنچه بدان نیاز است و باید جولانگه عقل و علم و فکر علما قرار گیرد اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول و ردّ فروع بر اصول و بالاخره تطبیق صحیح کلیات اسلامی بر قضایا و حوادث است که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و تحت حصر نمی‌آید و به تبع وسعت ابعاد مکانی و زمانی زیادتر می‌شود.

چگونه ممکن است مخالفت ائمه اهل بیت با قیاس، براساس مخالفت با دخالت عقل در کار دین باشد و حال آنکه آنها به تبع قرآن مجید عقل را حجت باطن و نبیّ درونی می‌دانستند[1].

فقهای شیعه نگفتند که ادلّه استنباط چهار است: کتاب، سنت، اجماع، قیاس؛ همچنان که نگفتند ادلّه استنباط سه است: کتاب، سنت، اجماع؛ بلکه گفتند ادلّه استنباط چهار است: کتاب، سنت، اجماع، عقل. پس معلوم می‌شود علما و فقهای شیعه به پیروی از دستور اهل بیت، نوعی از مداخله رأی و نظر را که به نام قیاس نامیده می‌شد باطل می‌شناختند ولی حق عقل را در اجتهاد و استنباط محفوظ می‌داشتند.

← الفساق» ولی تدبر کامل در خطبه نشان می‌دهد که در توصیف علمای ربّانی و عالمان بی‌عمل است.

۱. اصول کافی، جلد اول، کتاب العقل و الجهل

بعلاوه می‌دانیم که به موازات بحث قیاس در فقه که مورد قبول بعضی از ائمه جماعت و انکار بعض دیگر از خود آنها بود بحث دیگری کلامی در همان عصر مطرح شد که در واقع یک ریشه داشت و آن بحث معروف حسن و قبح عقلی بود. طرفداران قیاس در فقه در این مسئله کلامی طرفدار حسن و قبح عقلی، و منکرین قیاس منکر حسن و قبح عقلی شدند ولی علمای شیعه با اینکه با قیاس در فقه مخالفت کردند از حسن و قبح عقلی طرفداری کردند و لهذا در شمار عدلیه درآمدند، و این خود می‌رساند که مخالفت با قیاس براساس مخالفت و انکار عقل نبوده است.

جامد فکرها

این مطلب قابل انکار نیست که در میان علمای شیعه افراد زیادی پیدا شدند که ترس از قیاس آنها را به بیماری جمود مبتلا کرد. هم در شیعه و هم در سنی از این جامدفکران زیاد بودند. اینها وقتی که با مسئله‌ای مواجه می‌شدند اگر دستور خاصی در آن مورد رسیده بود جواب می‌دادند و اگر حدیث و دستور خاصی نرسیده بود لب فرو می‌بستند و جوابی نمی‌دادند، نه قیاس می‌کردند و نه در پی اجتهاد صحیح و استخراج اصول از فروع بودند. شیخ طوسی ـ آنچنان که از سخن وی در مقدمه **مبسوط** و هم **عُدّةالاصول** برمی‌آید ـ گرفتار چنین جامدفکرانی بوده است و هنوز هم کم و بیش وجود دارند. برای ما فعلاً ضرورت ندارد که بحث کنیم آنها چه اشخاصی بوده و چه افکاری داشته‌اند؟ عمده این است بدانیم که اسلام چه گفته و علمای بزرگ اسلامی از قبیل شیخ ابوجعفر طوسی چگونه تلقی کردند؟

اجتهاد در عصر ائمه

مسئله‌ای که در اینجا لازم است به مناسبت تذکر دهم این است که برخی

می‌پندارند در عصر ائمه علیهم‌السلام اجتهاد و تفریع و ردّ فروع بر اصول وجود نداشته و بعد از دوران ائمه در شیعه پیدا شده است با اینکه در میان اهل جماعت از همان قرن اول وجود داشته است بلکه به عقیده خود اهل جماعت در عهد رسول اکرم نیز صحابه عنداللزوم اجتهاد می‌کردند. روایت معروفی درباره معاذ بن جبل که رسول اکرم او را به یمن گسیل می‌داشت روایت می‌کنند.

برخی عذر عدم اجتهاد در شیعه را در عهد ائمه به صورت مؤدبانه‌ای ذکر می‌کنند و می‌گویند در آن عهد از نظر شیعه نیازی به اجتهاد نبود زیرا خود ائمه معصومین حاضر بودند و باب علم مفتوح بود. اجتهاد وقتی ضرورت پیدا می‌کند که راه دانستن هر حکمی مستقلاً و مستقیماً بسته باشد و ایجاب کند که از اصول استخراج شود، اما وقتی که هر مسئله‌ای را مستقلاً و مستقیماً می‌توان از معصوم پرسید چه نیازی به اجتهاد است، خواه اجتهاد را به معنی تفریع و ردّ فروع بر اصول بپذیریم و یا به معنی قیاس و اجتهاد رأی.

مستر چارلز آدامز در سخنرانی دیروز خود در اینجا همین مطلب را گفتند. ایشان چنین فرض کردند که اجتهاد در شیعه بعد از عصر ائمه پیدا شده است و علت اینکه شیعه دیرتر از اهل سنت به کار اجتهاد پرداخت این بود که در عصر ائمه از اجتهاد بی‌نیاز بود.

این تصور به ادلّه‌ای باطل است:

اولاً این تصور که در عصر ائمه باب علم مفتوح بود و نیازی به اجتهاد وفتوا نبود غلط است. ائمه معمولاً در مدینه بودند و تنها برای شیعیانی که در مدینه می‌زیستند این امکان بود که حکم هر مسئله‌ای را مستقیماً از خود ائمه بپرسند، اما شیعیانی که در عراق یا خراسان یا جای دیگر می‌زیستند کجا می‌توانستند هر مسئله مورد ابتلای فوری را از ائمه بپرسند؟ آنها ناچار از راویان حدیث و شاگردان ائمه که مدتی از درس آنها

استفاده کرده بودند و احیاناً کتابهایی تألیف کرده بودند می‌پرسیدند. البته گاهی عین پرسشهایی که از آنها می‌شد قبلاً پرسش شده بود و جوابش را مستقیماً از ائمه شنیده بودند. ولی غالباً اینچنین نبود، قهراً ضرورت پیدا می‌کرد که مشکل به طریق دیگر حل شود.

در تاریخ می‌خوانیم که گاهی شیعیان عراق یا خراسان پرسشهای خود را جمع می‌کردند و به وسیله مسافران حج به مدینه می‌فرستادند و تا رسیدن جواب شش ماه و یا یک سال طول می‌کشید. در بعضی از اوقات ائمه تحت نظر بودند و یا در زندان می‌زیستند. امام صادق علیه‌السلام مدتی در زمان منصور تحت نظر بودند و کسی حق ملاقات با ایشان را نداشت.

داستان مردی که مسئله‌ای داشت و می‌خواست از امام سؤال کند و چون امام تحت نظر بود امکان ملاقات نبود و آن مرد تدبیری اندیشید به این نحو که به صورت خیارفروش درآمد و به بهانه فروختن خیار وارد خانه امام شد و مسئله را پرسید، معروف است و همه می‌دانند.

امام موسی بن جعفر علیه‌السلام چند سال در زندانهای بصره و بغداد بودند و در همان‌جا از دنیا رحلت کردند.

در این مواقع شیعه چه می‌کردند؟ آیا مسئله‌ای رخ نمی‌داد و یا تمام صور مختلف مسائل قبلاً پرسیده شده بود و جوابهای آماده‌ای موجود بود؟

ثانیاً تاریخ شیعه و ائمه شیعه حکایت می‌کند که امامان، اکابر اصحاب خویش را که مدتها شاگردی کرده بودند و آشنا با اصول و مبادی فقه شیعه بودند تشویق می‌کردند که بنشینند و فتوا بدهند.

امام صادق علیه‌السلام به ابان بن تغلب فرمود: اِجْلِسْ فی مَسْجِدِ الْمَدینَةِ وَ اَفْتِ النّاسَ فَاِنّی اُحِبُّ اَنْ یُریٰ فی شیعَتی مِثْلُکَ[1] یعنی بنشین در مسجد مدینه و فتوا بده برای مردم، من دوست دارم مانند تو در شیعیانم دیده شوند. جمله

۱. جامع الرواة و سفینةالبحار ذیل احوال ابان.

معروف «عَلَيْنا اِلْقاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمُ التَّفْريعُ» را ائمه به اصحاب خود فرمودند.

ثالثاً یکی از اموری که ایجاب می‌کند اجتهاد را، جمع میان خاص و عام، مطلق و مقید، و حل تعارض اخبار و روایات است و همه اینها در زمان ائمه برای راویان حدیث وجود داشته است. آنها می‌بایست با قوه اجتهاد حل تعارض کنند و جمع روایات نمایند و احیاناً برخی را طرد نمایند. روایات معروف علاجیه تنها برای زمانهای بعد از ائمه نبوده است، برای معاصران ائمه هم بوده است.

رابعاً اینکه می‌گویند علم اصول که پایه اجتهاد است در شیعه بعد از ائمه پیدا شده و قبلاً در انحصار اهل تسنن بود غلط است. علمای شیعه ثابت کرده‌اند که شاگردان ائمه در عصر ائمه در موضوعات اصولی تألیفات داشته‌اند. مرحوم سید حسن صدر (رضوان‌الله تعالی علیه) در کتاب **تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام** این مطلب را بررسی و اثبات کرده است.

اجتهاد از نظر مستشرقین

به طور کلی مستشرقین پیدایش اجتهاد را در میان مسلمین به شکل دیگر و طرز دیگری که موافق هدفهای خودشان است توجیه می‌کنند. آنها نمی‌توانند یا نمی‌خواهند بپذیرند که اسلام به عنوان یک شریعت ختمیهٔ الهیّه، اصول و کلیات جامعی آورده است که ضامن سعادت بشر در همه زمانها و مکانهاست و آنگاه علمای امّت را موظف کرده است که در پرتو این اصول و کلیات الی یوم القیامة به اجتهاد و استکشاف بپردازند. آنها طبق طرز تفکر مادی خود چنین وانمود می‌کنند که اسلام پاره‌ای مقررات ساده و متناسب با زندگی اعراب چهارده‌قرن پیش آورد ولی طولی نکشید که جامعه وسیعی را دربر گرفت و زندگی تحول یافت، قوانین اسلامی برای چنین جامعه‌ای نارسا بود و علمای اسلامی به خاطر علاقه به اسلام دوره

به دوره طبق احتیاجاتی که پیدا می‌شد از پیش خود وضع قوانین و جعل احکام می‌کردند و نام آن را «اجتهاد» می‌گذاشتند و رنگ اسلامی به آن می‌دادند، و چون اهل تسنن اکثریت را تشکیل می‌دادند و مسئولیت حکومت را بر عهده داشتند، احتیاجات، آنها را زودتر وارد اجتهاد کرد و شیعه چون در اقلیت بودند قهراً آن تحرک در میان آنها نبوده، پس بدین علت شیعه دیرتر به کار اجتهاد پرداخت.

ولی چنانکه گفتیم نه اجتهاد آن است که این مستشرقان نیک‌نهاد! پنداشته‌اند و نه شیعه دیرتر به کار اجتهاد پرداخت. آنچه در شیعه در زمینه مسائل اصولیه بوده است، به صورت رساله‌های جدا جدا بوده، مثلاً رساله‌ای در عام و خاص، رساله‌ای در ناسخ و منسوخ و امثال اینها. شاید اگر تفاوتی هست در این است که اهل تسنن قبل از شیعه کتاب جامع در مسائل اصولی تألیف کردند.

اجتهاد و حرّیت

مستشرقین نوعاً اجتهاد را نوعی حرّیت تلقی می‌کنند، و اتفاقاً هم چنین است، اجتهاد نوعی حرّیت است. ولی آنها از این کلمه حق، باطل را اراده می‌کنند، مقصودشان از حرّیت این است که مجتهدان خود را محدود و مقید به آنچه از ناحیه کتاب و سنت رسیده نمی‌دانند و از تقید به حدود کتاب و سنت آزادند! مستشرقین روح اعتزال را در مقابل روح اشعریت نیز به عنوان حرّیت به همین معنی که گفته شد توجیه می‌کنند.

آنها چنین وانمود می‌کنند که اسلام مساوی است با عقاید و افکار اشعری، ولی در این میان گروهی روشنفکر (معتزله) پیدا شدند که خود را از قید تعبد به کتاب و سنت آزاد کردند. مجتهدان نیز در مقابل ظاهریون گروهی دیگر از احرار بودند.

این‌گونه تفسیر از اجتهاد یا اعتزال، دروغ و بهتان محض است.

اجتهاد در فقه و اعتزال در کلام البته نوعی حـرّیت است ولی حـرّیت از جمود و تقشّر. تاریخ گواه است که مجتهدان و معتقدان به حق عقل در فقه یا کلام که بحق باید آنها را «احرار» نامید از مؤمن‌ترین و باتسلیم‌ترین و باتقواترین و مخلص‌ترین علمای اسلامی بوده‌انـد و هـرگز ظـاهریین و اشعریین از آنها مقیدتر به حفظ موازین اسلامی نبوده‌اند.

□

حرّیت شیخ طوسی

شیخ طوسی از این‌گونه احرار است. سراسر وجود شیخ طـوسی از ایـمان اسلامی و شور اسلامی و علاقه به خدمت به اسلام موج مـی‌زند. او یک دلباختهٔ سر از پا نشناخته است. ولی این شور و ایمان و دلباختگی هرگز او را به سوی جمود و تقشّر سوق نداده است. او با جامدان و قشریان نبرد کرده است. او اسلام را آنچنان‌که شایسته است شناخته است و لهذا حق عقل را محترم شمرده است.

شیخ طوسی با آنکـه مـحدّثی عـظیم‌الشأن است و کـتاب **تـهذیب الاحکام** و کتاب **استبصار** او بهترین دلیل بر مدّعاست، مسائل اصول دین را حق طلق عقل می‌داند به این معنی که تعبد و تقلید را در این مسائل جایز نمی‌شمرد. وی در **عُدّةالاصول** به گروهی از جامدفکران که در شیعه پیدا شدند اشاره می‌کند و بر سبیل انتقاد می‌گوید: «اذا سئلوا عن التوحید او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا روینا کذا» یعنی اگر از اینان در باب توحید یا عدل یا امامت یا نبوت پرسش شود، به جای آنکه به دلیل عقلی استناد کنند به ذکر روایات می‌پردازند. شیخ طوسی مانند هر عالم روشنفکر دیگر اسلامی می‌داند که اصول عقاید باید اجتهاداً و از روی فهم مستقیم برای اذهان روشن شوند و نقش آثار نقلی در این مطالب ـ که البته نقش بسیار اصیلی است ـ نقش هدایت و راهنمایی و تعلیم و ارائه عقول

به دلایل است نه نقش فرمان و مولویّت و تعبد.

شیخ طوسی در مقدمه کتاب نفیس **مبسوط** نیز از گروه جامدفکران گله آغاز می‌کند، می‌گوید:

> من همیشه می‌شنیدم که فقهای اهل جماعت فقه ما شیعیان امامیه را تحقیر می‌کردند... و من همواره در اشتیاق بسر می‌بردم که کتابی تألیف کنم متضمن فروع (بدون آنکه نیازی به اعمال قیاس پیدا شود) ولی اشتغالات و گرفتاریها مانع بود و از جمله چیزهایی که عزم مرا می‌کاست این بود که اصحاب ما کمترین رغبت به این کار نشان نمی‌دادند زیرا با متون اخبار و صریح الفاظ روایات خو گرفته بودند و حتی حاضر نبودند لفظی تغییر کند. کار جمود به آنجا کشیده شده بود که اگر لفظی به جای لفظ دیگر قرار می‌گرفت در شگفت می‌شدند و فهمشان از درک آن معنی کوتاهی می‌کرد.

کتاب **مبسوط** شیخ طوسی یک کتاب تفریعی و اجتهادی است. ظاهراً اولین کتاب فقهی تفریعی است که فروعی در آن طرح و حکم آنها از اصول استخراج شده است. کلام شیخ در **مبسوط** می‌رساند که شیعه در عصر شیخ یک دوره جمودی را در فقه طی می‌کرده است.

شجاعت ادبی

شیخ طوسی در عصر خود نیاز به تحولی در فقه و اجتهاد را احساس می‌کند و مانند موارد مشابه، برآوردن چنین نیازی بدون ـ به اصطلاح امروز ـ سنت‌شکنی و جریان برخلاف عادت مألوف میسر نیست. بنابراین شجاعت عقلی و ادبی ضرورت می‌یابد و شیخ با شجاعتی که مخصوص

شخصیتهای برجسته‌ای از طراز خود اوست با نوشتن کتاب **مبسوط** چنین گامی را برمی‌دارد و فقه و اجتهاد شیعه را وارد مرحله جدیدی می‌کند.

شیخ با این عمل خود اولاً ثابت کرد که از ضمیری آگاه برخوردار است و نیاز عصر خویش را درک می‌کند.

ثانیاً ثابت کرد که از موهبت شجاعت عقلی و ادبی بهره‌مند است. او از کسانی نیست که فقط نیاز را احساس کند ولی جرئت اقدام را نداشته باشد. باجرئت و جسارتی کم‌نظیر این گام خطیر را برمی‌دارد.

ثالثاً ثابت کرد که اجتهاد و تفریع و طرح مسائل جدید و جوابگویی به آنها مشروط به این نیست که فقه اسلامی را کوتاه و نارسا فرض کنیم و دست به دامن قیاس و رأی بشویم. ثابت کرد که کلیات و اصول اسلامی، نوعی است که کاملاً ممکن و مقدور است در چهارچوب همان کلیات فروع تازه رسیده را جوابگویی کرد. هنر شیخ در این است که نه مانند جامدان و متقشران از پاسخگویی به نیازهای عصر خود شانه خالی کرد و نه مانند متهوّران و بی‌پروایان رأی و گمان شخصی را جانشین تشریع اسلامی کرد؛ و این است انتظار اسلام از علمای واقعی امت.

بهره و سهم ما

قرن ما یعنی قرن چهارده هجری از نظر فقه و مقررات اسلامی قرن یک فاجعه است، یک فاجعه کم‌نظیر. در این قرن ما شاهد قربانی شدن مقررات اسلامی در مقابل مقررات اروپایی می‌باشیم. سنگرها را پی‌درپی از دست فقه اسلامی می‌گیرند. در مسائل قضائی، در مسائل مدنی، در مسائل خانوادگی، در مسائل جزائی و در سایر مسائل تدریجاً مقررات ناقص اروپایی جانشین مقررات اسلامی می‌گردد. امروز عملاً جز مقررات عبادی در انحصار اسلام نمانده است، سایر مقررات یا انحصاراً غیر اسلامی است و یا مخلوطی است از مقررات اسلامی و غیر اسلامی، چرا؟

اگر از مقلدان و فرنگی‌مآبان بپرسیم جواب آماده‌ای پیش خود دارند، می‌گویند: قرن بیستم است و مقررات قدیم مناسب با این قرن نیست، مقررات دیگری مناسب با روح قرن لازم است. این جمله را طوطی‌وار تکرار می‌کنند ولی اگر توضیح بخواهید که آن عواملی که در این قرن پیدا شده که ایجاب می‌کند قوانین اصلی زندگی بشر تغییر کند چیست، مقتضیات زمان یعنی چه و چگونه است، چه رابطه‌ای هست میان تکامل و تغییر وسایل زندگی و تغییر اصول و مقررات و مدارهای زندگی، البته جوابی نخواهید شنید. آنها همین‌قدر فکر می‌کنند که مثلاً چون وسائل مسافرت عوض شده پس علی‌القاعده باید اصول اخلاق و مقررات اجتماع هم تغییر کند.

و البته کیست که نداند در این میان دستهایی در کار است که شرق را از اصولی که به آنها می‌بالد و پایه و مایه شخصیت اوست خلع و عریان کند تا او را به صورت لقمه قابل هضمی برای غرب درآورد؟

اما یک نکته را نباید فراموش کنیم: بدون شک ما از نظر فقه و اجتهاد در عصری شبیه به عصر شیخ طوسی زندگی می‌کنیم، دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم. ما نمی‌خواهیم زحمت گام‌برداری در راههای نرفته را که عصر ما پیش پای ما گذاشته به خود بدهیم. همه علاقه ما به این است که راههای رفته را برویم و جاده‌های هموار و کوبیده را بپیماییم. ما ترجیح می‌دهیم راه هفتصدساله حل شبهه ابن‌قبّه را طی کنیم و حال آنکه امروز صدها شبهه از شبهه ابن‌قبّه مهمتر و اساسی‌تر و وابسته‌تر به زندگی عملی خود داریم. شیخ‌الطائفه بلکه شیخ الطائفه‌هایی برای قرن چهاردهم ضروری است که:

اولاً با ضمیری روشن نیازهای عصر خویش را درک کنند.

ثانیاً با شجاعت عقلی و ادبی از نوعی شجاعت شیخ‌الطائفه دست به کار شوند.

ثالثاً از چهارچوب کتاب و سنت خارج نگردند.

چه می‌دانیم، شاید روزگار آبستن به چنین مردانی که از امثال شیخ الطائفه ملهم خواهند بود بوده باشد. اینقدر می‌دانیم که خداوند دین خود را وا نخواهد گذاشت.

مزایا و خدمات مرحوم آیت اللّه بروجردی

مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی

هرچند خود عنوان سخن می‌رساند که موضوع سخن فقط گوشه‌ای از زندگی و قسمتی از اقدامات فقید معظم است، ولی چون ممکن است برای بعضی افراد این تصور پیدا شود که عنوان بالا بهانه‌ای است برای توصیف کامل از زندگی و روحیات و صفات شخصی و اخلاقی معظّم‌له، و یا بهانه‌ای است برای تشریح و بررسی اقداماتی که ایشان در دوره زعامت خودشان فرموده‌اند، لهذا باید صریحاً بگویم که چنین منظور وسیعی در کار نیست بلکه آنچه منظور است تشریح و توصیف شود حتی از عنوان بالا هم محدودتر و جزئی‌تر است.

توصیف و تشریح کامل روحیه یک فرد و ترسیم جامع صفات و خصوصیات معنوی او که در اصطلاح امروز «بیوگرافی» نامیده می‌شود، به درجاتی از نقاشی چهره و صورت و ترسیم قیافه وی مشکلتر است و علم و مهارت بیشتری می‌خواهد. این بنده خودم واقفم که توانایی چنین کاری ندارم و فرضاً توانایی می‌داشتم میل نداشتم که چنین کاری بکنم.

و اما بررسی و تحلیل اقدامات معظم‌له که سالها به صورت یک وزنه و یک قدرت اجتماعی می‌زیسته، جریانهایی به وجود آورده و جلو جریانهایی را گرفته، در یک‌جا دم زده و در یک‌جا سکوت کرده، ارزشهایی را بالا برده و ارزشهایی را پایین آورده، وجودش در تقویت و تضعیف بعضی جریانها مؤثر بوده، صدها میلیون تومان با مسئولیت و رأی شخصی ـ چنانکه عادت جاری بر این است ـ به مصرف رسانده، بالاخره چندین سال به صورت یک عامل نیرومند اجتماعی زندگی کرده، اساساً از عهده یک فرد خارج است.

اگربنا شود بررسیها از روی دقت و واقع‌بینی به منظور هدایت و ارشاد و روشن کردن جامعه صورت بگیرد (چنانکه در میان ملتهای رشدیافته معمول است) لازم است هیئتی از مفکّرین بنشینند با فرصت تمام به محاسبه و تجزیه و تحلیل بپردازند و همه سود و زیانها را در نظر بگیرند و در دسترس جامعه قرار دهند.

بعلاوه جامعه ما هنوز به آن پایه از رشد نرسیده که اجتماع را فوق فرد بشناسد و حب و بغضها را کناری بگذارد و از این توصیف و تشریح‌ها فقط ارشاد و هدایت و سعادت جامعه را منظور داشته باشد همان‌طوری که علمای تشریح کالبدی را تشریح می‌کنند و منظوری جز علم و اطلاع و کمک گرفتن برای معالجه بیماران در نظر ندارند. گذشته از همه اینها من الآن نمی‌دانم که اگر بنا شود هیئتی از مفکّرین ذی‌صلاحیت بنشینند و قضاوت کنند، آیا در حال حاضر چنین افراد صلاحیت‌داری در اجتماع ما وجود دارند یا نه؟ زیرا ما چنین تمرینی نداریم و همچو عادتی در میان ما تاکنون جاری نبوده است. آنچه در میان ما معمول و متداول بوده و هست یک خوی قدیمی و یک بیماری نوظهور است. خوی قدیمی ما مداحی و ستایشگری و تملق است؛ بیماری جدید ما که علامت روشنفکری به شمار می‌رود لکه‌دار کردن و لجن‌مال کردن افراد است و به غلط نامش را

«انتقاد» گذاشته‌ایم. در عین اینکه آن خوی قدیم و این بیماری جدید به ظاهر معکوس یکدیگر می‌باشند، از یک اصل و یک ریشه سرچشمه می‌گیرند و آن «گزافه‌گویی» و هوایی سخن گفتن و مصلحت اجتماع را در نظر نگرفتن است.

شاید بتوان گفت در مقام هدایت و ارشاد جامعه نورافکنی بهتر از این‌گونه بررسیها و تجزیه و تحلیل‌ها ـ اگر محققانه و منصفانه صورت بگیرد ـ وجود ندارد. روح آن تعلیم عالی که در قرآن کریم راجع به تدبر در سرگذشتهای امم و افراد است چیزی جز استفاده کردن از این نورافکن نیست.

به هر حال موضوعی که در نظر است، حتی از عنوان بالا محدودتر و جزئی‌تر است؛ یعنی حتی در مقام بیان همه مزایای روحی و خدمات اجتماعی معظم‌له نیستم؛ فقط آن قسمت از مزایا مورد نظر است که ایشان از آن جهت که فقیه و مفتی بودند واجد آنها بودند و آن قسمت از خدمات منظور است که ایشان از آن نظر که زعیم روحانی بودند انجام دادند.

این مزایا و خدمات همانهاست که از امتیازات ایشان است و مجموعاً در اقران و اسلاف ایشان وجود نداشته است و به اصطلاح گامی به جلو بوده و شایسته زنده نگه‌داشتن و پیروی است و به همین مناسبت لازم است یادآوری بشود، زیرا اگر به موجبی گامی به جلو برداشتیم شایسته نیست دو مرتبه به عقب برگردیم و مصداق آیه کریمه قرآن بشویم که می‌فرماید: اَفَاِنْ ماتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلىٰ اَعْقابِكُمْ[1]؟

اکنون وارد اصل مطلب می‌شویم:

---

۱. آل‌عمران / ۱۴۴

روش فقهی

یکی از مزایای برجسته معظّم‌له سبک و روش فقهی ایشان بود که شایسته است پیروی شود و فراموش نگردد. این بنده در مدت هشت سال آخر اقامتم در قم که مصادف بود با سالهای اول ورود معظم‌له به آن شهر از درسهای ایشان بهره‌مند می‌شدم و چون به روش فقاهت ایشان ایمان دارم معتقدم که باید تعقیب و تکمیل شود. آنچه در این گفتار می‌شود خلاصه کرد مقایسه مختصری است بین روش فقهی ایشان و روش فقهی متأخرین در قرون اخیر، و برای این مقصود یک مقدمه کوچک ذکر می‌کنیم.

باید دانست که روش فقهی فقها همه یکسان نبوده، اسلوبهایی متفاوت در اجتهاد و فقاهت در اسلام پدید آمده است. هم در میان اهل سنت و جماعت روشها و اسلوبهای مختلف به وجود آمده و هم در میان خود ما. اسلوب فقهی ما تدریجاً تنوع پیدا کرده و مختلف شده به طوری که به دوره‌های مختلف تقسیم می‌گردد. خود معظم‌له که به تاریخ فقه آشنا بودند و اسلوبهای مختلف فقهی را می‌شناختند و یکی از مزایا و امتیازاتشان همین آشنایی با روشهای مختلف فقهی شیعه و سنّی بود فقه را تقریباً به چهار دوره تقسیم می‌کردند به این ترتیب:

۱. دوره ماقبل شیخ طوسی

۲. از زمان شیخ طوسی تا قرن دهم که تقریباً مقارن با زمان شهید ثانی است

۳. از زمان شهید ثانی تا یک قرن اخیر

۴. یک قرن اخیر

بحث در این دوره‌ها و بیان تغییراتی که در هر دوره نسبت به دوره قبل پیدا شده خود موضوع کتاب مستقلی است. در اینجا مقایسه مختصری بین روش معظم‌له و روشی که در یک قرن اخیر معمول شده به

عمل می‌آوریم.

فقها و اصولیین در مبحث اجتهاد و تقلید و یا در مبحث قضا و شهادات چندین علم را نام می‌برند که مقدمه اجتهاد شمرده می‌شوند. می‌گویند شخص مجتهد باید این علوم را طی کرده باشد. این علوم عبارت است از نحو، صرف، لغت، منطق، کلام، اصول، تفسیر، حدیث، رجال (یعنی معرفت به احوال روات احادیث).

متأخرین ـ یعنی از یک قرن پیش به این طرف ـ اینچنین معتقد شده و در کتب خود تصریح کرده‌اند که آن چیزی که عمده و مهم و اساس است علم اصول است، و لهذا عملاً چندان توجهی به سایر علوم نمی‌کنند و بلکه بعضی از آن علوم یعنی تفسیر و حدیث و معرفت رجال حتی به طور مختصر هم تدریس نمی‌شود، زیرا به عقیده متأخرین دانستن مقداری ادبیات عرب کافی است که در موقع لزوم به تفسیر آیه قرآن رجوع شود، لزومی ندارد که مجتهد قبلاً با تفسیر قرآن آشنا باشد. همچنین حدیث و معرفت رجال اسناد احادیث، زیرا به عقیده متأخرین، در علم اصول حجیت خبر واحد صحیح، ثابت شده؛ و از طرفی بعضی از علمای حدیث گذشته مانند شیخ حرّ عاملی مؤلف **وسائل‌الشیعه** این زحمت و رنج را متحمل شده‌اند و احادیث صحیح را از غیر صحیح جدا کرده و در دسترس قرار داده‌اند، پس لزومی ندارد برای شناختن حدیث صحیح از غیر صحیح صرف وقت بشود. روی این جهات عادت جاری فعلی این است که طلاب بعد از مختصری ادبیات عرب و منطق، به خواندن اصول فقه می‌پردازند و ثقل کار خود را روی این علم می‌اندازند و ضمناً به خواندن خود فقه مشغول می‌گردند تا آنکه به عقیده خودشان به مقام اجتهاد نائل می‌گردند.

و چون اخیراً کتابهای فقهی مفصل و جامعی نیز نوشته شده که بعضی از نظر نقل اقوال فقها جامعیت دارند مثل **مفتاح الکرامه** سید جواد عاملی، و بعضی از نظر اشتمال بر فروع و قوت استدلال جامعیت دارند مثل

جواهرالکلام شیخ محمد حسن نجفی و **مصباح الفقیه** حاج آقارضا همدانی، به عقیده متأخرین این کتب ما را از سایر کتب فقهیه بی‌نیاز می‌سازد، پس چندان لزومی ندارد که به سایر کتب فقهیه هزارسال پیش مراجعه کنیم؛ پس برای یک فقیه بعد از تسلط کامل بر علم اصول با در نظر گرفتن کتاب حدیث جامعی مانند **وسائل** و کتابهای فقهی جامعی مانند **جواهر** و **مفتاح الکرامه** کافی است که این چند کتاب را جلو خود بگذارد و به استنباط احکام الهی بپردازد.

البته این روش عمومی و نوعی است ولی همیشه افراد استثنایی پیدا می‌شوند که تمایلی به تفسیر یا حدیث یا معرفت رجال و یا فقه عامه و یا تاریخ نشان می‌دهند ولی معمولاً این امور کارهای لازمی شمرده نمی‌شود.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که علم اصول فقه به وسیله علامه محقق حاج شیخ مرتضی انصاری اعلی‌الله مقامه الشریف که حقاً لقب «خاتم‌المجتهدین» درباره‌اش اغراق و مبالغه نیست، مخصوصاً در قسمتهایی مانند آنچه به نام «اصول عملیه» نامیده می‌شود، پیشرفت و ترقی شایانی کرده و تقریباً آن را به صورت یک علم نیمه معقول درآورده است، مباحثی جذاب و سرگرم‌کننده پیدا کرده است، میدان مسابقه و زورآزمایی و تمرین هوش و استعداد شده. هر چند از زمان شیخ به این طرف این علم جلو نرفته (با اینکه زمینه جلو رفتنش هست) ولی شاخ و برگ زیادتری پیدا کرده. روی هم رفته ترقی و کمالی در این علم پیدا شده و وسعت پیدا کرده و فضلای طلاب را به خود مشغول ساخته و به همین جهت موجب شده که فضلای طلاب از سایر شعب علوم اسلامی باز بمانند و مصداق شعر معروف شاعر عرب گردند:

اَلْهَتْ بَنی تَغْلَبِ عَنْ کُلِّ مَکْرُمَةٍ   قَصیدَةٌ قالَها عَمْرُو بْنِ کُلْثُومِ

انصراف از سایر شعب علوم اسلامی از یک طرف و جذابیت و

سرگرم‌کنندگی علم اصول از طرف دیگر، منشأ پیدایش عادتی در میان فضلا و اهل نظر شده که می‌توان نام آن را عادت «مسئله‌سازی» گذاشت، به این معنا که مسائلی را فرض و تخیّل می‌کنند و در اطراف آن مسائل فرضی به بحث و مناظره می‌پردازند، و البته ممکن است در همه عمر بشر چنین فرضی واقع نشود اما از نظر اعمال قواعد اصولی جالب است که ببینیم جای کدامیک از اصول چهارگانه یعنی برائت و احتیاط و تخییر و استصحاب یا برخی قواعد و اصول دیگر از قبیل اصالةالطهارة یا قاعده فراغ و تجاوز است.

و چون این اصول علمی در جایی جاری است که شکی در کار باشد، و از طرفی موقعی معماآمیز می‌گردد که یک علم اجمالی و مبهم هم در کار باشد، لهذا در این مسائل فرضی و ساخته شده، «شک» و «علم اجمالی» زیاد به گوش می‌خورد و گاهی در میان این مسائل فرضی مسائل خوشمزه‌ای فرض می‌شود که جالب توجه است. مثلاً فرض می‌کنیم شخصی وضو گرفت و بعد رفت داخل اطاق شد، بعد که بیرون آمد علم اجمالی دارد که در وقتی که داخل اطاق شد یا نماز فریضه‌اش را خواند پس تکلیفش ساقط است و یا با زوجه خودش مقاربت کرد پس نه تنها تکلیف و فریضه‌اش ساقط نشده بلکه طهارتش (وضو) نیز باطل شده و باید برود غسل کند و نماز بخواند. حالا تکلیف این شخص چیست، برود احتیاطاً غسل کند و بعد هم فریضه نماز را ادا کند و یا بنا بگذارد که نماز خوانده و غسل هم نکند یا تنها غسل بکند؟

حالا آیا چنین فرضی برای کسی اتفاق می‌افتد یا اتفاق نمی‌افتد مطلب دیگری است.

یک بار دیگر هم در تاریخ اسلامی روحیه «مسئله‌سازی» و دنبال مسائل فرضی رفتن پدید آمده و آن در قرن دوم هجری یعنی هنگامی است که در عراق مکتب رأی و قیاس به وسیله ابوحنیفه پیشوای معروف

یکی از فرقه‌های اهل تسنن پایه‌گذاری شد و برای قبول و سندیّت حدیث شرایط زیادی قائل شدند و میدان فعالیت به دست رأی و قیاس افتاد.

در حجاز، گذشته از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام که عمل به قیاس را باطل می‌دانستند، فقهای عامه از قبیل مالک‌بن انس و شاگردانش نیز با قیاس میانه خوبی نداشتند و چون فقهای عراقی یعنی ابوحنیفه و اتباعش در مسائل فرضی خویش با کلمه «أرأیت» شروع می‌کردند، فقهای حجاز آنها را «أرأیتیّون» می‌خواندند. در بعضی از احادیث ما نیز اشاره به این جریان هست و بعضی از ائمه فرموده‌اند: «ما اهل أرأیت نیستیم.»

البته بحث در این مطلب از جنبه نظری که آیا روش متأخرین صحیح است یا نه، از حدود این مقاله خارج است. آنچه گفته شد فقط به منظور مقایسه بین روش فقهی شخصیت بزرگی است که موضوع مقاله ماست با روش فقهی که غالب متأخرین دارند. معظم‌له عملاً اینچنین نبود.

اولاً همان‌طوری که اشاره کردم به تاریخ فقه آشنا بود و سبک فکرهای مختلف قدما و متأخرین را می‌شناخت و بعضی را تأیید و نسبت به بعضی انتقاد داشت و آنها را عامل انحراف فقه می‌دانست.

ثانیاً بر حدیث و رجال حدیث تسلط کامل داشت، طبقات روات و محدّثین را کاملاً می‌شناخت و خود یک طبقه‌بندی مخصوصی کرده بود که بی‌سابقه بود. با یک نگاه به سند حدیث اگر خللی در سند آن حدیث وجود داشت درک می‌کرد.

ثالثاً بر فقه سایر فرق مسلمین و روش و مسلک آنها تا اندازه‌ای محیط بود. کتب حدیث و رجال حدیث را می‌شناخت.

معرفت رجال حدیث شیعه و سنّی از یک طرف و اطلاع بر فتاوی و فقه سایر فرق اسلامی از طرف دیگر موجب می‌شد که گاه اتفاق می‌افتاد حدیثی طرح می‌شد و ابتدا یک معنا و مفهوم از آن به نظر می‌رسید ولی

بعد معظم‌له تشریح می‌کرد که این شخصی که این سؤال را از امام کرده اهل فلان شهر یا فلان منطقه بوده و در آنجا مردم تابع فتوای فلان فقیه از فقهای عامه بوده‌اند و فتوای آن فقیه این بوده است، و چون آن شخص در آن محیط بوده و آن فتوا در آن محیط شایع بوده پس ذهن وی مسبوق به چنان سابقه‌ای بوده پس مقصود وی از سؤال این بوده که سؤال کرده و جواب شنیده. وقتی که معظم‌له این جهات را تشریح می‌کرد و به اصطلاح روحیه راوی را تحلیل می‌کرد، می‌دیدیم که معنی و مفهوم سؤال و جواب عوض می‌شود و شکل دیگری به خود می‌گیرد.

و یا کلمه‌ای در حدیث بود که در عرف عام امروز یک معنای معین داشت ولی با اظهارات معظم‌له معلوم می‌شد که این کلمه در محیط خاصی که در آن وقت محل پرورش سؤال کننده حدیث بوده معنی دیگری داشته.

با همه تبحری که در اصول فقه داشت کمتر مسائل فقهی را بر مسائل شکی اصولی مبتنی می‌کرد و هرگز گرد مسائل فرضی نمی‌رفت. گاه به طعنه می‌گفت که آقایان طلاب منتظرند که یک «اصل» را گیر بیاورند و دستاویز قرار دهند و به بحث و جدل بپردازند.

با قرآن و تفاسیر آشنایی کامل داشت. قرآن را هرچند بتمامه حافظ نبود اما نیمه حفظ داشت، تاریخ اسلامی را دیده و خوانده و آشنا بود.

در نتیجه همه اینها جوّ و محیطی را که آیات قرآن در آن نازل شده و همچنین جوّ و محیطی را که اخبار و احادیث در آن صدور یافته و محیطهایی که فقه در آنجاها تدریجاً رشد کرده و پرورش یافته کاملاً می‌شناخت، و بدیهی است که این جهات به وی روشن‌بینی خاصی داده بود.

سبک و سلیقه معظم‌له در فکر و سلیقه حوزه علمیه قم زیاد اثر کرد؛ تا حدّ زیادی روشها را عوض کرد و امیدواریم هر چه بیشتر سبک و روش

ایشان پیروی شود و تعقیب بلکه تکمیل گردد.

این نکته را هم اضافه کنم که معظم‌له مکرر در ضمن اعتراف به پاره‌ای از محاسن کتاب حدیث معروف **وسائل‌الشیعه** تألیف شیخ حرّ عاملی نواقص این کتاب را تذکر می‌داد و آرزو می‌کرد که کتابی در حدیث نوشته شود که محاسن **وسائل‌الشیعه** را داشته باشد و اما نواقص آن کتاب را نداشته باشد. بالاخره این آرزو جامه عمل پوشید و تحت نظر و مراقبت خود معظم‌له عده‌ای از فضلای طلاب به این کار مشغول شدند و در حدود ده سال طول کشید تا بالاخره در دو سه سال قبل به اتمام رسید و از سال گذشته به طبع آن کتاب آغاز شد.

این کتاب موسوم است به **تهذیب‌الوسائل**. خیلی موجب تأسف خواهد بود اگر خدای نخواسته طبع این کتاب موقوف شود. من شخصاً هنوز موفق به زیارت آن کتاب نشده‌ام ولی از قراری که از اهل اطلاع شنیده‌ام همان طوری است که معظم‌له آرزو می‌کرد.

وحدت اسلامی

یکی از مزایای معظم‌له توجه و علاقه فراوانی بود که به مسئله وحدت اسلامی و حسن تفاهم و تقریب بین مذاهب اسلامیه داشت. این مرد چون به تاریخ اسلام و مذاهب اسلامی آشنا بود، می‌دانست که سیاست حکام گذشته در تفرقه و دامن‌زدن آتش اختلاف چه اندازه تأثیر داشته است، و هم توجه داشت که در عصر حاضر نیز سیاستهای استعماری از این تفرقه حداکثر استفاده را می‌کنند و بلکه آن را دامن می‌زنند، و هم توجه داشت که بُعد و دوری شیعه از سایر فرق سبب شده که آنها شیعه را نشناسند و درباره آنها تصوراتی دور از حقیقت بنمایند. به این جهات بسیار علاقه‌مند بود که حسن تفاهمی بین شیعه و سنّی برقرار شود که از طرفی وحدت اسلامی که منظور بزرگ این دین مقدس است تأمین گردد و از

طرف دیگر شیعه و فقه شیعه و معارف شیعه آن طور که هست به جامعه تسنن که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند معرفی شود.

از حسن تصادف چندسال قبل از زعامت و ریاست معظم‌له که هنوز ایشان در بروجرد بودند «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» به همت جمعی از روشنفکران سنّی و شیعه تأسیس شد. معظم‌له در دوره زعامت خود تا حد ممکن با این فکر و با این مؤسسه کمک و همکاری کرد. برای اولین بار بعد از چندین صد سال بین زعیم روحانی شیعه و زعیم روحانی سنّی شیخ عبدالمجید سلیم و بعد از فوت او به فاصله دو سه سال شیخ محمود شلتوت مفتی حاضر مصر و رئیس جامع ازهر روابط دوستانه‌ای برقرار شد و نامه‌ها مبادله گردید.

قطعاً طرز تفکر معظم‌له و حسن تفاهمی که بین ایشان و شیخ شلتوت بود مؤثر بود در اینکه آن فتوای تاریخی معروف را در مورد به رسمیت شناختن مذهب شیعه بدهد.

معظم‌له را نباید گفت نسبت به این مسئله علاقه‌مند بود، بلکه باید گفت عاشق و دلباخته این موضوع بود و مرغ دلش برای این موضوع پر می‌زد.

عجیب این است که از دو منبع موثق شنیدم که در حادثه قلبی اخیر که منجر به فوت ایشان شد، بعد از حمله قلبی اول که عارض شد و مدتی بیهوش بوده‌اند و بعد به هوش آمدند، قبل از آنکه توجهی به حال خود بکنند و در این موضوع حرفی بزنند موضوع تقریب و وحدت اسلامی را طرح می‌کنند و می‌گویند من آرزوها در این زمینه داشتم.

اسلام در دنیای خارج

از گامهای برجسته‌ای که در زمان معظم‌له و به وسیله ایشان برداشته شد اعزام مبلّغ و نماینده مذهبی به کشورهای خارجی بود. معرفی اسلام به

کشورهای خارجی هر اندازه تاکنون صورت گرفته یا به وسیله شرق‌شناسان اروپایی بوده یا به وسیله بعضی از دانشجویان بااستعداد مسلمان که تا حدودی موفق شده‌اند فعالیتهایی در مدت اقامت خود در کشورهای خارجی متمدن بنمایند از قبیل دکتر محمد اقبال پاکستانی در مدتی که در اروپا می‌زیسته، و یا به وسیله دانشمندان مصری و هندی بوده که بعضی کتابهای جالب درباره اسلام نوشته‌اند و به زبانهای خارجی ترجمه شده، و یا به وسیله فرقه‌های منسوب به اسلام مانند قادیانیها بوده که در اروپا یا امریکا فعالیتهایی کرده‌اند و شاید فعالیت دسته اخیر از همه بیشتر بوده است. الآن نمی‌دانم که تاکنون از طرف دانشگاه مذهبی «ازهر» نمایندگانی به طور رسمی به کشورهای متمدن فرستاده شده یا نه. قدر مسلّم این است که تاکنون از اسلام یک معرفی صحیحی به دنیای خارج نشده و باز قدر مسلّم این است که از طرف جامعه شیعه تا چند سال پیش هیچ‌گونه اقدامی به هیچ شکلی نشده بود.

معظم‌له که علاوه بر جنبه فقاهت مطالعاتی در متن اسلام و معتقدات اسلامی داشت و اسلام را خیلی بی‌پیرایه و عریان از توهمات عوامانه پذیرفته بود و از طرفی برخلاف اقران و اسلاف خود از تاریخ قرون جدید و اوضاع عصر حاضر تا حدود نسبتاً خوبی آگاه بود، معتقد بود که اگر حقایق فطری اسلامی بر افکار حقیقتجو و کاوشگر و کم‌تعصّب اروپایی عرضه داشته بشود این دین حنیف را تدریجاً خواهند پذیرفت، و روی همین جهت نماینده به آلمان و آمریکا اعزام کرد و در کار اعزام نماینده به لندن و بعضی جاهای دیگر بود که اجل فرا رسید.

البته آنچه تاکنون انجام شده آغاز کار است و نسبت به آنچه باید انجام گیرد طرف مقایسه نیست. اگر فعالیتهای مذهبی مسیحی‌ها را در نظر بگیریم که چه اندازه توسعه پیدا کرده و از مرحله خطابه و مقاله گذشته به مرحله عمل و احسان و تبلیغ عملی رسیده و حتی از تعصب و تخریب

سایر مذاهب و برگرداندن به مذهب مسیح کاسته شده و جنبه خدمت به بشریت و انسانیت پیدا کرده، خواهیم دید که «ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم» ولی اگر نسبت به گذشته خودمان بسنجیم که حتی فکر این کارها در دماغها راه نداشت، خواهیم دید که چه اقدام برجسته‌ای به وسیله معظم‌له صورت گرفته است. فریضه ذمّه همه ما شیعیان است که این برنامه را تقویت و تکمیل کنیم و توسعه دهیم.

همکاری دین و علم

یکی از مزایای برجسته معظم‌له که نماینده طرز تفکر روشن وی بود علاقه‌مندی وی به تأسیس دبستانها و دبیرستانهای جدید تحت نظر سرپرستان متدین بود که دانش‌آموزان را هم علم بیاموزند و هم دین. معظم‌له دیانت مردم را در بی‌خبری و بی‌اطلاعی و بی‌سوادی آنها جستجو نمی‌کرد، معتقد بود که اگر مردم عالم شوند و دین هم به طور صحیح و معقول به آنها تعلیم گردد، هم دانا خواهند شد و هم متدیّن. آن مقداری که من اطلاع دارم مبالغ زیادی از وجوه و سهم امام را اجازه داد که صرف تأسیس بعضی از دبستانها و دبیرستانها شود.

در بیلان چاپی دبیرستان کمال نارمک خواندم که مبلغی در حدود هشتصدهزار ریال با اجازه ایشان بابت سهم امام به دفتر آن مدرسه پرداخته شده است. هرچند درباره مدارس «جامعه تعلیمات اسلامی» اطلاع دقیقی ندارم اما می‌دانم کمکهای شایانی کرده است، و حتماً موارد دیگر هم هست که من فعلاً بی‌خبرم.

این اقدام معظم‌له بسیار قابل تحسین است. هرچند این اقدام نیز نسبت به آنچه باید بشود ناچیز است اما با توجه به اینکه در گذشته افرادی بودند و الآن هم وجود دارند که آبادی دین را در خرابی این مدارس و معدوم شدن علوم جدید می‌دانسته و می‌دانند معلوم می‌شود که عمل معظم‌له

بسیار ارزشمند بوده است.

دفتر و حساب

یکی از اقدامات معظم‌له این بود که برخی از امور مرجعیت را تحت نظام دفتر و حساب درآوردند.

همه می‌دانند که معمولاً در هر شهری و هر نقطه‌ای که عده‌ای شیعه علاقه‌مند به امور دیانت باشند یک نفر یا چند نفر وکالتنامه‌ای از طرف مرجع تقلید می‌گیرند برای گرفتن وجوهات از مردم و فرستادن به مرکز، و ممکن است اجازه‌ای هم برای شخص خود بگیرند که فلان مبلغ حق مصرف کردن داشته باشند.

در گذشته معمول نبود که اگر کسی اجازه وکالتی بگیرد آن اجازه و وکالت در دفتری یادداشت شود و در نتیجه ممکن بود در طول چند سال مرجعیت یک نفر چند هزار وکالت و اجازه گرفته شود و چون دفتر و ثبت و ضبطی نبود عدد اینها غیرمشخص بود و کسی درست نمی‌دانست آن فلان نقطه وکیل برای وجوهات دارد یا ندارد. ممکن بود برای یک نقطه کوچک چند نفر وکالت گرفته باشند و برای یک نقطه دیگر کسی وکالت نگرفته باشد.

در این بین شیّادانی پیدا می‌شدند که مهر و امضاء مرجع را جعل می‌کردند و اگر از مرکز سؤال می‌شد که شخصی به این اسم مدعی وکالت است آیا راست می‌گوید یا جعل کرده، مرکز نمی‌توانست جواب بدهد، و یا اگر کسی می‌آمد و وکالتی برای یک نقطه معین می‌خواست اگر آن نقطه مشهور و معروف نبود مرکز نمی‌توانست بداند که آیا در آنجا کسی دارد یا ندارد. ولی معظم‌له از همان روزهای اول زعامت دستور دادند دفتری تنظیم گردد.

در آن دفتر نام آن شخص و حدود وکالت و مضمون وکالتنامه و محل

سکونت آن شخص و نام کسانی که به معرفی و توثیق آنها این وکالت داده شده درج می‌شد. و در مواردی که تخلفی دیده می‌شد آن وکالتنامه استرداد می‌شد. این اقدام معظم‌له امر وکالتها را از هرج و مرج خارج ساخت.

ضمناً دفتر دیگری برای مراسلات تنظیم شد. نامه‌ها بـا نـمره وارد دفتر می‌شد و با نمره جواب داده می‌شد. همیشه مشخص بود که راجع به فلان موضوع چه جوابی داده شده است.

ممکن است کسانی این اقدام معظم‌له را مهم نشمارند و بگویند این کاری است که در همه مؤسسات معمول است، یک تجارتخانه همه اینها و بیشتر از اینها را دارد.

البته این درست است ولی نباید فراموش کرد که این اقدام معظم‌له در محیطی انجام گرفته که شعار قافله‌سالاران این بود که نظم در بی‌نظمی، و نقشه در بی‌نقشگی و برنامه در بی‌برنامگی است، و رمز بقاء روحـانیت را حساب و کتاب نداشتن و برنامه نداشتن می‌دانند. بنابراین این عمل بـه منزله یک مجاهده عظیم و یک قدم بزرگ بـاید مـحسوب گـردد. و مـا امیدواریم که هرچه بیشتر و زیادتر حساب و دفتر و بیلان دخل و خرج وارد زندگی روحانیت بشود، روحانیت دارای صندوق مـالی مـرتب شـود، امـر وجوهات از تفرق و تشتت بیرون رود و در نـتیجه از بـزرگترین ثـروت و منبعی که در اختیار دارد یعنی یک عده افراد زبده و خالص و مخلص که در میان طلاب وجود دارند و مغناطیس دین آنها را از میان جامعه بـرگزیده است حداکثر استفاده را بنمایند.

بهتر این است که در قسمت اخیر، عـملیات دو رهـبر بـزرگ دیـنی شیعی مذهب که از مفاخر بزرگ عالم اسلام می‌باشند یعنی علامه جلیل سید شرف‌الدین عاملی و علامه جلیل سید محسن امین‌عاملی سرمشق قرار گیرد. این دو رهبر بزرگ در بسیاری از کارها باید سرمشق قرار بگیرند.

شایسته است دبیرخانه انجمنهای اسلامی ایران خدمات و مزایـای

این دو مرد بزرگ را نیز در اختیار جامعه مسلمانان قرار دهد.

آنچه در این مقاله گفته شد به منظور ثنا و تجلیل و به اصطلاح «تأبین» نبود، زیرا اولاً معظم‌له بالاتر از این است که احتیاجی به این تجلیلها داشته باشد و ثانیاً اینجانب در همه عمر هرگز گرد مداحی و ستایشگری افراد و اشخاص مخصوصاً مادامی که زنده هستند و وجودشان مطمع است نرفته است. اینکه گفته شد، فقط بیان درسی بود برای اجتماع و تذکری بود برای کسانی که میل دارند بار گران زعامت روحانی را به دوش بکشند.

همان‌طوری که اول اشاره شد این مقاله در مقام بیان همه خدمات و مزایای زندگی معظم‌له نیست. فقط قسمتی از خدمات و مزایا که از اختصاصات ایشان بود و نسبت به گذشته گامی به جلو بود در این مقاله تا آنجا که در حین نوشتن در نظر داشتم یادآوری شد. خدمات دیگر ایشان از قبیل تأسیس مدارس قدیمه و مساجد و حوزه‌های علمیه روحانی در شهرستانها زیاد است و از موضوع مقاله ما خارج است.

تهران ـ مدرسه مروی ـ ۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۰

مرتضی مطهری

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی کتب، مقالات، نشریات

□